Guizot als Historiker

Inaugural-Dissertation
zur Erlangung der Doktorwürde
der philologisch-historischen Abteilung der hohen philosophischen Fakultät der Universität Basel

vorgelegt von

Rut Keiser
aus Basel

Saint-Louis 1925

Diss. Basel 1925.

Universiteit Leiden
2 408 641 0

Guizot als Historiker

Inaugural-Dissertation
zur Erlangung der Doktorwürde
der philologisch-historischen Abteilung der hohen philosophischen Fakultät der Universität Basel

vorgelegt von
Rut Keiser
aus Basel

Saint-Louis 1925

*12515

Genehmigt von der philologisch-historischen Abteilung der philosophischen Fakultät auf Antrag der Herren Proff. Dr. E. Dürr und Dr. A. Baumgartner.

Basel, den 28. Oktober 1924.

Prof. Dr. P. Von der Mühll
Dekan

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

Inhaltsverzeichnis.

	Seite
Literaturverzeichnis	II—IV
Einleitung	1— 3
Politik	4— 24
Werke	24— 47
Die Politik in Guizots Historiographie	47— 89
1. *Société — Etat — Nation*	47— 57
2. *Die gesellschaftlich-staatlichen Elemente*	58— 75
Monarchie	58— 62
Aristokratie	63— 65
Demokratie	65— 71
Kirche	71— 75
3. *Politische Kriterien*	75— 87
Gouvernement libre	75— 82
Despotismus	82— 86
Revolution	87
Philosophische Elemente in Guizots Historiographie	89—111
1. *Fortschritt*	91— 96
2. *Die geschichtlichen Mächte*	99—110
Individuum	96—100
Ueberindividuelle Mächte (Ideen — Prinzipien — Fakta)	100—104
Kausalität	105—110
Kulturgeschichte in Begriff und Anwendung	111—122
Schluss. **Guizots Stellung in der Historiographie**	123—143
18. Jahrhundert	124—138
Idee des Fortschritts	126—127
Individualismus	127—129
Nationalismus	129—131
Religion	131—135
Kunst	135
Geistesaristokratismus	135—137
Pragmatismus	137—138
19. Jahrhundert	138—143
Kirche	138—139
Historismus	139—143

Literaturverzeichnis.

Der Arbeit lagen zu grunde:

Werke Guizots:[1])

Mémoires pour servir à l'histoire de mon temps. 8 vol. Paris 1858—67. zitiert Mém.

Histoire parlementaire de France. Recueil complet des discours prononcés dans les Chambres de 1819 à 1848 par M. Guizot. 5 vol. Paris 1863—64. zit. Hist. parl.

Du gouvernement représentatif et de l'état actuel de la France. Paris 1816.

Histoire des origines du gouvernement représentatif. 2 vol. nouvelle éd. Paris 1856—57; zit. Orig.

Essais sur l'histoire de France 1ère éd. Paris 1823, zitiert nach 9e éd. Paris 1857: Essais.

Histoire de la Révolution d'Angleterre depuis l'avènement de Charles Ier jusqu'à la chute de Jacques II. Première partie, 2 vol., 1ère éd. Paris 1826—27; zit. Rév. d'Angl.

Histoire de la République d'Angleterre et de Cromwell 1649—1658. 2 vol. 1ère éd. Bruxelles et Leipzig 1854; zit. Rép. d'Angl.

Histoire de la Révolution d'Angleterre. Troisième partie: Le Protectorat de Richard Cromwell et le rétablissement des Stuart 1658—1660. 2 vol. 1ère éd. Paris 1856 zitiert nach 5e éd. Paris 1868: Rich. Cromw.

Histoire de la civilisation en Europe depuis la chute de l'empire romain jusqu'à la Révolution française. 7e éd. Paris 1860; zitiert Civil. en Eur.[2])

Histoire de la civilisation en France depuis la chute de l'empire romain. 7e éd. Paris 1859, 4 vol.; zit. Civil. en Fr.[2])

Washington, étude historique, in C. de Witt: Hist. de Washington Paris 1855.

---

1) Es war mir nicht bei allen Werken Guizots möglich, nach der ersten Auflage zu zitieren; wo dies nicht geschehen ist, ist es im Literaturverzeichnis angegeben. Für das vollständige Verzeichnis der Werke Guizots verweise ich auf den **Catalogue général** des livres imprimés de la Bibliothèque nationale T. 66.

2) Diese beiden Kulturgeschichten erschienen in der 1. Auflage als **Cours d'Histoire moderne,** Paris 1829—32, 6 vol., später getrennt.

Discours sur l'histoire de la Révolution d'Angleterre. Leipzig 1850; zit. Discours.

Monk. Chute de la République et le rétablissement de la monarchie en Angleterre, en 1660; étude historique, 1ère et 2e éd. Paris 1851; zit. nach 2. Aufl.

Sir Robert Peel, étude d'histoire contemporaine, Paris 1856.

L'Histoire de France depuis les temps les plus reculés jusqu'en 1789, racontée à mes petits-enfants. 4 vol. Paris 1872—75; zit. Hist. de Fr.

Shakespeare et son temps, étude littéraire, nouv. éd. Paris 1876.

Méditations sur la religion chrétienne. 3 vol. 1864, 66, 68.

Lettres de M. Guizot à sa famille et à ses amis recueillies par Mme de Witt, née Guizot. Paris 1884; zit. Lettres.

Les années de retraite de M. Guizot. Lettres à Mr et Mme Charles Lenormant. Paris 1902.

Literatur über Guizot:

Sainte-Beuve: Causeries du Lundi I. Paris 1851.

Taine H.: Essais de critique et d'histoire, 5e éd. Paris 1887; zit. Taine.

Nettement: Histoire de la littérature française sous la Restauration, 2 vol. 2e éd. corrigée et augmentée, Paris 1858 (nur Bd. I); zit. Nettement.

Renouvier: La critique philosophique, politique, scientifique et littéraire, 1ère et 2e années, Paris 1872—73.

Weisser E.: Guizot considéré principalement comme historien, esquisse biographique et littéraire. Molsheim (1875?)

Langeron; Etude sur M. Guizot, in: Bulletin de la société académique de Brest, 2e série IX 1883—84; zit. Langeron.

Simon J.: Thiers, Guizot, Rémusat. 2e éd. Paris 1885; zit. Simon.

Bardoux A.: Guizot; in: Les grands écrivains français. Paris 1894.

Faguet E.: Politiques et moralistes du 19e siècle. Première série. 16e éd. Paris; zit. Faguet.

Flint R.: La philosophie de l'histoire en France, traduit de l'anglais par L. Carran, Paris 1878; zit. Flint.

Halphen L.: L'histoire en France depuis 100 ans, Paris 1914.

Petit de Julleville: Histoire de la langue et de la littérature française des origines à 1900. Paris 1899. T. VII Chapitre X: *Crozals:* Histoire.

Lanson G.: Histoire de la littérature française. 14e éd. Paris 1920.

Fueter E.: Geschichte der neuern Historiographie, München und Berlin 1911.

Jullian C.: Extraits des historiens français du 19e siècle, 6e éd. Paris 1922; zit. Jullian.

Gooch G.-P.: History and historians in the 19th century. London 1913; zit. Gooch.

Pouthas Ch.-H.: Guizot pendant la Restauration, préparation de l'homme d'Etat. 1814—1830. Paris 1923.

Allgemeines:

Lavisse E.: Histoire de France contemporaine T. IVe: La Restauration 1815—1830. T. Ve: La Monarchie de Juillet (beide Bände von Charléty) Paris 1921.

Esmein: Eléments de droit constitutionnel français et comparé 2 vol. 7e éd. Paris 1921.

Michel H.: L'idée de l'Etat. Paris 1895.

Janet P.: Histoire de la science politique dans ses rapports avec la morale. 4e éd. Paris 1913, 2 vol.; zit. Janet.

Jullian C.: Augustin Thierry et le mouvement historique sous la Restauration, in: Revue de synthèse historique XIII 1906, S. 129 ff.

Eucken R.: Die Lebensanschauungen der grossen Denker. 17. und 18. Aufl. Berlin und Leipzig 1922.

Meinecke: Weltbürgertum und Nationalstaat. 6. durchgesehene Aufl. München und Berlin 1922.

Constant Benj.: Cours de politique constitutionnelle, 4 vol. Paris 1818.

Thierry Aug.: Dix ans d'études historiques, Paris 1835.

Mme de Staël: Considérations sur les principaux événements de la Révolution française. Paris 1818.

Gierke O. von: Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien. Breslau 1913.

Tronchon: Les études historiques et la philosophie de l'histoire aux alentours de 1830, in: Revue de synthèse historique Band 34, 1922.

Einleitung.

Wenn es sich darum handelt, die historiographische Tätigkeit Guizots näher ins Auge zu fassen, so drängt sich vor allem die Frage in den Vordergrund: was führte Guizot zur Geschichte? Was hat den bedeutenden Politiker, dessen Name für viele Jahre mit den Geschicken Frankreichs und Europas aufs engste verflochten war, bewogen, einen nicht unbeträchtlichen Teil seines Lebens den geschichtlichen Studien zu widmen? Manche Fragen können da aufgeworfen werden.

Ist es das, was den echten Historiker ausmacht, die Freude an dem, was gewesen, das Bemühen, die Vergangenheit um ihrer selbst willen in allen ihren Darstellungen, in ihren vielfach verschlungenen Ursachen und Wirkungen, in ihren Elementen und deren Auswirkungen oder Verkümmerungen, in ihren Lebenstrieben und mannigfachen Gebilden nochmals zu erleben, zu verstehen und wieder erstehen zu lassen? Anders gesagt, sieht Guizot in der Geschichte ein autonomes Forschungsgebiet, das sich selbst behauptet, ohne alle Nebengedanken?

Oder ist Guizot inspiriert von der Historiographie der Aufklärung, die er mit ihrer imponierenden Fülle von Gedanken und originellen Auffassungen vor sich hat? Sucht er gleich den Aufklärern die Darstellung des menschlichen Geistes in der Geschichte und dessen Auswirkung in allen Zweigen menschlicher Tätigkeit, in Kunst, Literatur und Philosophie wie auch in Handel, Gewerbe und Politik im weitesten Sinne? Hat er wie die Aufklärer das aesthetische Interesse an allem menschlichen Tun, an den Geschicken aller derer, die menschliches Antlitz tragen; oder sind es reine Erkenntniswerte, die Guizot aus der Geschichte zu gewinnen hofft, Gesetze, nach denen sich die Welt von Anfang an bewegt hat, Werte, die über allem Geschehen als Normen stehen und deren mehr oder weniger vollständige Realisierung den Sinn der Geschichte ausmacht? Mit andern Worten, ist Guizots historisches Interesse rein philosophisch?

Oder sind es eher praktische Probleme politischer, wirtschaftlicher, soziologischer Art, die Guizots Interesse anziehen?

Es wird sich im Verlauf der Arbeit herausstellen, dass

viele Probleme in gewissem Sinne in Guizots geschichtlichen Gedankenkreis hineinragen. Insbesondere scheint für manche, die über Guizot geschrieben haben [1]), das philosophische Moment ausschlaggebend gewesen zu sein, was umso einleuchtender erscheint, als Guizot, ein echter Doktrinär, immer, auch bei den geringsten praktischen Fragen[2]), mit philosophischen Prätentionen auftrat. Wir werden auch sehen, in welchem Masse Guizots Historiographie für philosophisch gelten kann. Das Zentrum aber seiner Geschichtschreibung ist nicht Philosophie, so wenig sie das Zentrum seines geistigen Lebens ist. Das ist vielmehr die Politik.

Guizot ist durch und durch Politiker. Politik ist ihm Bedürfnis, innerste Notwendigkeit, so wie andern Kunst, Philosophie, Arbeit, Geld. Politik ist ihm das Höchste, zu dem der Mensch sich erheben kann. Gewiss ist Guizot nicht ein reiner, ausschliesslich politischer Typus. Er hat daneben ein grosses literarisches Interesse, zwar weniger für das rein Künstlerische als für das Ideelle in der Kunst, darin ein echter Sohn des 18. Jahrhunderts; er hat in seiner Jugend sogar Verse gemacht[3]); er hat über Corneille geschrieben und einer von ihm durchgesehenen und kommentierten Shakespeareübersetzung eine Einleitung vorausgeschickt, die sogar die volle Anerkennung des diffizilen Heinrich Heine errungen hat.[4])

Einen grösseren Raum in Guizots Leben beanspruchte ferner die Religion. Guizot zeichnete sich schon in jungen Jahren in den das 18. Jahrhundert überlebenden Salons als seriöser Protestant aus; er blieb es auch bis ans Ende, ja es hat sich diese Seite seines Lebens in den letzten Jahrzehnten bedeutend akzentuiert.

Was aber seiner öffentlichen und privaten Tätigkeit den Stempel aufdrückte, was ihm immer wieder neue Impulse gab, das war die Politik, sein Wille, in die Gemeinschaft führend und bestimmend einzugreifen, seine Kräfte in der Machtsphäre des Staates zur Geltung zu bringen. „Le gouvernement sera toujours et partout le plus grand emploi des facultés humaines" sagte er selbst[5]), und er gestand später, dass er das öffentliche Leben immer geliebt habe.[6]) Wenn er auch in Erinnerung an

1) Es sei hier nur an Bardoux. S. 116, 124; Simon S. 123, Taine: Essais de critique S. 42, Nettement, Crozals (Petit de Julleville) erinnert, die alle Guizot zur philosophischen Schule zählen und damit auf Chateaubriand zurückgehen, der den Ausdruck: „école philosophique" in seinen „Etudes historiques" von 1831 geprägt hat.

2) Simon S. 290.

3) Simon: 225 f

4) H. Heine: Lutezia 187, Sämtl. Werke Bd. IX Insel-Verl. 1910.

5) Washington: 103.

6) Mém. I 291

sein intimes seelisches Glück, das er mit seiner Gattin zwar nur kurze Zeit, so doch mit der Intensität eines aristokratisch zart fühlenden Menschen genossen, behauptet, die Angelegenheiten der menschlichen Gesellschaft seien nie imstande, die Seele zu füllen, so gesteht er doch, dass sie in ihrer Grösse sich voll seines Geistes bemächtigt hätten und dass er das politische Leben geliebt und sich ihm mit „ardeur" hingegeben hätte.[1])

Auch Guizots historiographische Tätigkeit stand im Zeichen der Politik. Dies ist vorerst blosse Behauptung, aber die nähere Untersuchung des Guizot'schen Werkes wird die Begründung liefern. Damit soll nicht gesagt sein, dass Guizot in seiner Geschichtschreibung ausschliesslich Politik trieb, dass ihm der eigentliche historische Sinn fehlte. Dies wäre allein schon durch die Tatsache widerlegt, dass Guizot sich schon frühe für historisch-wissenschaftliche Publikationen ins Zeug gelegt hat. So erschien von 1823—35 die *„Collection des mémoires relatifs à l'histoire de France"* und von 1823—25 die *„Collection des mémoires relatifs à la Révolution d'Angleterre."* Der Minister Guizot gründete dann 1835 die „Société de l'histoire de France", die unter seinem wohlwollenden Protektorat die *„Collection de documents inédits sur l'histoire de France"* herausgab.

Guizots historischer Sinn dokumentiert sich in diesen blossen Tatsachen. Was hätte ihn sonst als Minister, also im Besitze politischer Macht, bewogen, die Archive einer völlig unbeaufsichtigten und selbständig arbeitenden Geschichtsforschung zu öffnen?

Es fragt sich nur, welches der beiden Elemente, Politik oder Geschichte, ausschlaggebend war. Zieht man die ganze geistige Struktur Guizots in Betracht, so kann über die Frage kein Zweifel sein; die Politik hat, wie sein ganzes Leben, so auch seine geschichtschreibende Tätigkeit angeregt und befruchtet.

Es ist daher am Platze, vor einem näheren Eingehen auf die geschichtlichen Werke Guizots zuerst einen kurzen Blick auf seine dominierende Interessensphäre zu werfen und zu sehen, worin seine Politik besteht und auf welchen Grundgedanken sie sich aufbaut. Es kann sich hier nicht darum handeln, eine detaillierte Ausführung seines ganzen politischen Systems und eine Behandlung all der politischen Fragen, die im Laufe der Restauration und der Julimonarchie akut geworden sind, zu geben[2]), sondern es sollen hier nur die prinzipiellen Fragen, die für Guizots geschichtliche Auffassung wichtig und bestimmend waren, erörtert werden.

1) Mém. III 50 f; cf. auch Simon 223.

2) Eine solche Darstellung liegt vor in dem 1923 erschienenen Buche von Ch-H. Pouthas: Guizot pendant la Restauration. Préparation de l'homme d'État. Paris.

Politik.

Guizots Politik ist durch seinen Charakter, seine Geburt und seine Erziehung bestimmt. Sein Vater, Protestant, war eifriger Anhänger der liberalen Ideen des 18. Jahrhunderts und der ersten Revolutionsjahre. Es war namentlich die volle zivile und politische Gleichberechtigung, die die Revolution den Protestanten brachte, welche die alte protestantische Familie der Guizot ein für allemal zu entschlossenen Verfechtern der politisch-sozialen Umgestaltung machte. Aber ebenso wichtig wie dieses Eintreten für die beginnende Revolution ist die entschiedene Ablehnung der folgenden revolutionären Epoche. Guizots Vater hat den Terror nie akzeptiert und hat als ein Opfer seiner Ueberzeugung auf dem Schafott geendet. (4. April 1794).

Diese beiden Momente sind wohl bestimmend geworden für den jungen Guizot. Er stellte sich resolut auf den Boden der Revolution, so wie ihn der Geist von 1789 und 91 gestaltet hatte; aber er widersetzte sich ebenso resolut und Zeit seines Lebens einer Entwicklung der Dinge, die aus den gegebenen Prämissen individueller Rechte die Konsequenz der absoluten Volkssouveränität und Demokratie zog. Gegen eine solche Konsequenz stand nicht nur der Tod seines Vaters, sondern auch sein eigenes autoritatives Temperament.

Guizot steht noch mit beiden Füssen im 18. Jahrhundert, das ihn in Paris mit seinen Resten geselligen Aristokratentums umgab. Wenn auch der steife und etwas schwerfällige Kalvinist Guizot sich nie ganz eins fühlen konnte mit dieser gewandten Gesellschaft, die in leichtflüssiger Konversation, mit durchdringendem Geist, aber doch immer mit einer gewissen nonchalanten Frivolität alle Interessen des menschlichen Lebens berührte, so entsprach sie doch seinem Bedürfnis nach Intimität mit geistig interessierten Menschen, nach jener Urbanität, die insbesondere das 18. Jahrhundert so hoch schätzte.[1])

Guizot lebte hier in diesen Salons in einem für den zukünftigen liberalen Politiker geradezu idealen Kreise, wo ohne jegliche politische Leidenschaften der wahre Geist, vielmehr das wahre Gefühl des 18. Jahrhunderts herrschte: „le goût désintéressé des plaisirs de l'esprit et cette promptitude à la sympathie, cette curiosité bienveillante et empressée, ce besoin de mouvement et de libre entretien.“[2]) Es sind keine bestimmten politischen Doktrinen, die Guizot dort geholt hätte, obwohl

1) Man vergleiche damit Guizots sympathische Würdigung jener Salons, in denen er als junger Mann verkehrte: Mém. I 5 ff; II 240, 243.

2) Mém. I 7.

alles zur Sprache kam, was die politische Welt bewegte; es ist vielmehr das Gefühl, die Achtung vor der Menschheit, eine generöse Einstellung gegenüber allem, was den Menschen berührt, was er jenen Leuten zu verdanken hat. „J'ai appris d'eux plus que de personne à porter dans la pratique de la vie cette large équité et ce respect de la liberté d'autrui qui sont le devoir et le caractère de l'esprit vraiment libéral", sagte Guizot selber,[1]) und er sagte damit auch gerade, welche Bande es waren, die damals die Liberalen zusammenhielten. Die Achtung vor dem Menschen und seiner Freiheit war der Grund, auf dem dann jeder nach seinem Charakter ein politisches System zusammenzimmerte. Die Philanthropie, die Humanität, der Individualismus, der zugrunde liegt, ist's, was die Liberalen sämtlicher Observanzen von dem autoritativen Royer-Collard bis zu dem extrem individualistischen Benjamin Constant untereinander verbindet und sie zu direkten Erben des 18. Jahrhunderts stempelt.

Diese eigentliche liberale Lebensstimmung wurde in Guizot noch verstärkt durch eine ganz entschieden religiöse Färbung. Sein Bekenntnis zum Christentum, das ihn nie ganz aufgehen liess in der, wenn auch toleranten, so doch spezifisch irreligiösen Welt der Salons, sein Glaube an die Religion der weltumspannenden Liebe hat ohne Zweifel stark eingewirkt auf die Grundlagen seiner politischen Konzeptionen.

Was aber noch vor allem bestimmend wurde, das ist seine autoritative Natur, sein Wille, allem Selbstherrlichen eine Autorität zu setzen und alles Zufällige, Zügellose an eine Ordnung zu binden. Nichts ist ihm mehr zuwider als Unordnung, Anarchie in materieller wie geistiger Beziehung. Der Kampf individueller Leidenschaften und Prinzipien, die Differenzierung aller Ueberzeugungen, die das 18. Jahrhundert mit der Vernichtung jeder Autorität entfesselt hat, ist ihm unverständlich; er hat ihr gegenüber das Bedürfnis, alle widerstrebenden Elemente in unaufhörlichem Kampfe gegen die Anarchie wieder zur Einheit, zur Ordnung unter der Macht eines unantastbaren Prinzips zusammenzuzwingen. Anarchie ist, was er immer bekämpft, sei es in der französischen Revolution[2]), sei es in seiner eigenen Zeit.[3]) Ord-

1) Mém. I 8.

2) Von der französischen Revolution sagt Guizot: „En luttant contre l'absolutisme, contre les privilèges, elle a déchaîné l'anarchie; elle a déchaîné des idées et des passions antisociales; elle a déchaîné ces chimères d'égalité absolue, de liberté illimitée, ces rêves d'honnêtes gens et ces passions de mauvaises gens contre lesquelles nous luttons aujourd'hui." (Hist. parl. III 196).

3) Bedeutend ist seine Rede vom 5. Okt. 1831 über die erbliche Pairie, aus der ein paar Sätze herausgehoben werden sollen: „Partout éclatent l'affaiblissement du pouvoir, l'arrogance et les prétentions illimitées des volontés individuelles." „A coup sûr, dans ces idées, dans ce langage, dans cette façon de considérer et de traiter les pouvoirs publics, il y a une grande, une déplorable anarchie." „Cette anarchie qui nous presse, nous la voyons tous . . . . Partout, dans toutes les classes, dans tous les rangs, on voit l'anarchie qui nous envahit . . . ." (Hist. parl. I 304)

nung ist für ihn das Zauberwort, welches das Chaos bändigen soll.

Freiheit und Ordnung sind die beiden Grundpfeiler der Politik Guizots. Es ist klar, dass beide Prinzipien nicht immer Hand in Hand gehen, besonders in einer Zeit der individuellen Differenzierung. Guizot hat ihre Synthese angestrebt und zwar in loyaler Weise, aber die Welt hat ihm diese Aufgabe, so wie er sie auffasste, verunmöglicht, und so ist es nur begreiflich, dass er angesichts der ungebändigten Begehrlichkeiten im politischen Treiben immer mehr auf die Seite hintendierte, die seinem Wesen nach die stärkere war und in der er das einzige Heilmittel sah: auf die Seite der Autorität.

Zieht man das Stärkeverhältnis beider Prinzipien in Guizots Wesen in Erwägung, so kann man sich der Einsicht nicht verschliessen, dass die Autorität den Vorrang hat; ihr gegenüber erscheint die Freiheit und Liberalität, wenn auch nicht lediglich, so doch in hohem Masse als intellektuelle Konstruktion, entspringend aus dem Bedürfnis nach Selbstdisziplinierung, aber auch aus dem stolzen Bewusstsein, keine Autoritäten über sich zu dulden ausser Gott.[1]) Was Guizot für sich in Anspruch nimmt, kann er logischerweise den andern nicht vorenthalten. So klingt denn seine Theorie so liberal und weitherzig als nur möglich: «Pour que la liberté soit réelle dans un pays, il faut la liberté des hommes raisonnables aussi bien que celle des hommes ardents . . .»[2]) In der Praxis aber und da, wo Guizot sich ungeniert äussern kann, da dominiert die Ordnung, die Autorität; ja er spricht es auch öffentlich aus: «nous avons fait de l'ordre, de la sécurité, le but principal de notre politique».[3])

Es fragt sich nur noch, was unter dieser Ordnung zu verstehen ist und in wessen Namen Guizot die Anarchie zu bändigen beansprucht.

Diese Frage führt uns zur letzten Begründung, auf die sich Guizots Staatssystem aufbaut.

Ordnung ist für ihn nicht nur materielle Sicherheit, sondern Herrschaft eines Prinzips, das heisst nicht eines beliebigen Staatsprinzips, sondern der Wahrheit selbst. Guizot wäre kein echter Doktrinär, hätte er nicht versucht, seine Politik über die reinen Tatsächlichkeiten hinauszuheben und an eine Norm anzuknüpfen. Seine Politik ist Wahrheit, Vernunft. «Notre force c'est . . . d'avoir raison».[4]) Das ist sein Glaube und darum nennt er seine Regierung von 1840 an eine «lutte sans relâche contre

1) Bezeichnend ist sein Ausspruch gegen Parteizwang: „Mon bon sens et un peu de fierté naturelle répugnaient invinciblement à un tel joug". Mém. I 47.
2) Hist. parl. II 197.
3) Hist. parl II 197, cf. Lettres 108.
4) Lettres 114.

les passions et les sottises des hommes».[1]) Daher auch jene Verachtung jeglicher Opposition, die er taxiert als «haineuse, ignorante, envieuse, inconcevablement légère, crédule et jusqu'à un certain point sincère à force d'ignorance, de légèreté et de passion».[2]) Guizot tritt auf mit dem Anspruch, im Besitze der Wahrheit zu sein, und zieht daraus fortwährend die Kraft, alle entgegengesetzten Ansprüche niederzutreten. Fasst man diese «Wahrheit» näher ins Auge, so wird man inne, dass sie in den Begriffen Guizots wesentlich von ihrer unanfechtbaren Absolutheit herabsteigt und zum gewöhnlichen Bon sens wird, zu diesem «esprit élevé, sensé, mesuré, tempéré, clairvoyant, qui est l'esprit de gouvernement».[3])

Liest man sich auch nur oberflächlich in Guizot hinein, so stösst man auf allen paar Seiten auf das Wort «bon sens». «Vérité», «raison» und «bon sens» sind Synonyme, sind Worte, die Guizot gegen alle Anfechtungen zu Gebote stehen, bilden die Grundlage seiner politischen, religiösen und philosophischen Anschauungen. Nicht dass Guizot unfähig gewesen wäre, seine geistigen Bedürfnisse in höhern spekulativen Sphären zu befriedigen; aber gerade in dieser Begrenzung alles philosophischen Begründens charakterisiert sich nicht bloss das Unmetaphysische seines Wesens, sondern vor allem der stark ausgeprägte praktische Instinkt des Staatsmannes. Es wird sich in der Folge erweisen, dass auch der Historiker Guizot sich von spekulativen Experimenten ferngehalten und seine Philosophie rein praktisch angewendet hat.

Es kommt Guizot nicht so sehr darauf an, seine Politik philosophisch zu begründen; es genügt ihm, die einzelnen Fragen auf die Höhe allgemeiner Betrachtung zu erheben, um dann mit um so stärkeren Waffen ausgerüstet von der Höhe herab seine Gegner bekämpfen zu können. Nicht umsonst ging über die Doktrinäre im allgemeinen und über Royer-Collard, der Guizot innerlich am nächsten steht und ihn am stärksten beeinflusst hat, im besondern das Wort: «Le doctrinaire est un être insolent et abstrait»[4]), und Michel hat mit Recht behauptet, dass keine Schule so wenig den Namen der Doktrinäre verdient habe wie die der «Doctrinaires»[5]). Eine eigentliche Philosophie, eine philosophische Staatstheorie, die mit normativen Prinzipien beginnen und mit praktischen Konsequenzen aufhören würde, dürfen wir bei Guizot nicht suchen[6]). Er geht allerdings zurück auf

1) Lettres 221
2) Lettres 105
3) Lettres 330
4) Zitiert bei Faguet: 305.
5) Michel: 291.
6) Guizot verwahrt sich ausdrücklich gegen politische Spekulationen und Metaphysik: Hist. parl. I 144, II 195

die Raison wie die echten Aufklärer, aber Vernunft ist für ihn nichts anderes als der praktisch verwendbare Bon sens, und dieser Bon sens wiederum ist die Mitte zwischen zwei Extremen, ist das Juste-milieu. Royer-Collard und Guizot sind die Begründer des politischen Eklektizismus, des Juste-milieu.

Wie sieht nun das politische System Guizots aus, das auf dieser liberalen und zugleich autoritativ-konservativen Grundlage im Geiste eines politisch-philosophischen Eklektizismus aufgebaut ist?

Guizot stellt theoretisch die «libertés individuelles» oder «droits civils», die «droits publics» nach dem Sprachgebrauch der Revolution, an den Anfang seines Systems. Damit stellt er sich in die Linie der Individualisten, die im Naturrecht wurzeln und denen das Problem Staat und Individuum im Mittelpunkt politischen Denkens stand. Guizot fusst auf den grossen Begründern der individuellen Rechte, auf Locke und namentlich auf Montesquieu. Er gehört entgegen den theokratisch gefärbten Reaktionären und Staatsabsolutisten Bonald und de Maistre zu der Gruppe von Politikern, die in den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts an den Liberalismus Montesquieus anknüpften und dem Staate das Individuum mit seinen angeborenen und unveräusserlichen Rechten gegenüberstellten, die im Gegensatz zum allgemeinen Vertrauen, welches das 18. Jahrhundert in den Staat gesetzt hatte[1]), auf das Misstrauen Montesquieus zurückgriffen, und dieses verschärfend, das Hauptgewicht auf die Garantien der individuellen Freiheiten legten. Nach den Erfahrungen des revolutionären Terrors und der cäsaristischen Despotie Napoleons war die staatsfreundliche Gesinnung des aufgeklärten Despotismus der Enzyklopädisten, der Physiokraten und Voltaires nicht mehr am Platze. Es blieb der rein individualistischen Schule des beginnenden 19. Jahrhunderts vorbehalten, den Staat in Fesseln zu legen und das freie Individuum, so wie es aus der geistigen Strömung des 18. Jahrhunderts hervorgegangen war, durch unantastbare Gesetze und Institutionen zu schützen.

Diese Präokkupation ist allen Liberalen der damaligen Zeit gemeinsam. Sie alle übernehmen das Individuum und die soziale Gestaltung der Gesellschaft so, wie sie die Aufklärung zunächst theoretisch, dann die Revolution praktisch geschaffen hat. Auch Guizot akzeptiert die Revolution[2]); er glaubt an «des droits universels, des droits égaux pour tous, des droits qui sont inhérents à l'humanité et dont aucune créature humaine ne peut être dé-

1) Das 18. Jahrhundert hat wohl das Individuum emanzipiert; aber der aufgeklärte Despotismus übertrug dem Staate die Pflege der individuellen Freiheit, cf. Michel 78 f.

2) Mém. I 27.

pouillée sans iniquité et sans désordre»[1]), und er nennt es die Ehre der modernen Kultur, diese Rechte von der Masse der Vergewaltigungen befreit und ans Licht gezogen zu haben; ausdrücklich fügt er noch hinzu: «C'est l'honneur de la Révolution française d'avoir proclamé et mis en pratique ce résultat de la civilisation moderne.»[2])

Guizot hat sich jedoch mit diesen «libertés publiques» nicht weiter beschäftigt; er hat nie eine zusammenhängende, vollständige Liste aufgestellt, sondern nur bei bestimmten Anlässen von einzelnen dieser Rechte gesprochen. Er kommt aus dem 18. Jahrhundert und nimmt en bloc das Werk von 1789 an, das was er allgemein «les grandes conquêtes de notre ordre social»[3]) nennt. Er bekennt sich zur Erklärung der Menschenrechte; was ihm hauptsächlich teuer ist, das ist die Gleichheit vor dem Gesetz, die freie Meinungsäusserung und die Gewissensfreiheit. Namentlich von letzterer spricht er mit besonderer Beharrlichkeit.[4]) Dass ihm das Eigentum heilig ist, versteht sich für ihn als Anhänger Lockes und Montesquieus, als Vertreter der rein individualistischen Richtung und zugleich des konservativen Ordnungs- und Autoritätsprinzips von selbst.[5]) Eigentum ist für ihn nicht nur der Eckstein aller gesellschaftlichen, sondern auch politischen Ordnung.

Vergleicht man aber Guizot mit Benjamin Constant[6]), so fällt auf, wie ausserordentlich mager seine Auslassungen über die «droits publics» sind, die doch die Vorbedingung zu seinem Staatsgebäude bilden.[7]) Er sucht sie nicht rational zu begründen. Auch darin zeigt sich wieder die unphilosophische Natur Guizots. «Au fond, c'est un esprit très positif, encore que très élevé» sagt Faguet und fügt hinzu: «le principe et le fondement rationnel des choses le sollicite fort peu».[8]) Was ihn dagegen anzieht, das ist das politische Régime, in dem diese ein für allemal vorausgegesetzten und angenommenen individuellen Rechte ihre offizielle Sanktion finden, die Konstitution, die sie proklamiert und garantiert. Die «Garantie» spielt die grosse Rolle in Guizots Denken wie bei allen Liberalen. Die Freiheit ist nichts, es sei denn, dass

1) und 2) Hist. parl. I 307.

3) Mém. I 27.

4) Mém. I 274.

5) cf. Guizots Stellung gegen die aarganische Klosteraufhebung. Mém. VIII 427.

6) Oder auch mit Mme de Staël oder Tocqueville, die fast lyrische Töne anschlagen, wenn sie von Freiheit reden.

7) Wenn Faguet, 335, behauptet: «jamais il n'a envisagé, même un instant, la liberté comme un droit personnel.» so ist das etwas zu radikal.

8) Faguet 335. Guizot fasst die individuellen Rechte summarisch zusammen in zwei, in «le droit de ne subir , , , une injustice quelconque, sans être protégé contre elle par la puissance publique» und in «le droit de disposer de son existence individuelle selon sa volonté et son intérêt, en tant que cela ne nuit pas à l'existence individuelle d'un autre.» Hist. parl. I 308.

sie zum öffentlichen Recht und zur Garantie durch Gesetz und Institution geworden wäre. Er behauptet auch unumwunden, dass die «libertés publiques, surtout après les révolutions, sont essentiellement des garanties»[1]). Madame de Staël, bei welcher zwar Liberalismus mehr Herzenssache ist als bei Guizot[2]), drückt sich ganz ähnlich aus, wenn sie von der Staatsorganisation, die sie als etwas Abgeleitetes, als etwas, das den «circonstances particulières» angehört, und die sie den Naturrechten gegenüberstellt, behauptet, sie sei, ob monarchisch oder republikanisch, nur eine «organisation des pouvoirs, et les pouvoirs ne sont eux-mêmes que la garantie de la liberté».[3])

Deutlicher kann man die individualistische und liberale Staatsauffassung nicht mehr ausdrücken. Aber während Mme de Staël ihrer ganzen Natur nach dahin neigt, ihr volles Interesse dem Individuum, der freigeborenen Menschheit zuzuwenden, ergreift Guizot die praktische Seite und hält sich an die «organisation des pouvoirs». Damit ist das Schwergewicht vom Individuum und seinen Rechten, dem A und O des echten Liberalismus, auf jenes Gebilde hinübergespielt, das nun berufen ist, die Gesamtheit in sich zu tragen und zu regieren, auf den Staat.

Damit ist Guizot auch da angelangt, wohin ihn sein autoritäres Temperament instinktiv führte, beim «gouvernement», und er folgt mit dieser mehr praktisch-organisatorischen als philosophisch-spekulativen Einstellung seinem grossen Vorgänger und Meister Montesquieu, der sich auch weniger um theoretische Begründung als um verfassungsmässige Balancierung, um die Organisation der Gewalten bekümmert hat.[4])

Es ist nun weniger die Institution der unabhängigen Rechtspflege als Garantie individueller Freiheit, die Guizot beschäftigt, und das ist deshalb auffällig, weil die unabhängige Magistratur seit Montesquieu die beständige Präokkupation der französischen Liberalen gewesen ist.[5]) Guizot legt vielmehr das Hauptgewicht auf die eigentlichen Regierungsgewalten, auf ihr gegenseitiges Verhältnis, auf ihre Funktion im Staate, auf das Ineinandergreifen der grossen Triebräder des Staatsmechanismus.

Die Staatsgewalten, praktisch gesprochen die Regierung, sollen Garantien sein, das ist der Grundsatz liberaler Politik. Es genügt daher nicht, dass die Liste der «droits publics» in eine

---

1) Lettres 317.

2) „Les principes de la liberté ne sauraient être une affaire de tactique, car il y a quelque chose qui tient du culte dans le sentiment dont les âmes sincères sont pénétrées pour la dignité de l'espèce humaine". Mme de Staël: Considérations I 401 cf. Faguet 129.

3) Mme de Staël: Considérations I 315, cf. Siéyès: «La fin de tout établissement public est la liberté individuelle», zitiert bei Esmein 543.

4) Gierke: Althusius 290 Anm.

5) So namentlich bei B. Constant: Cours de politique constitutionnelle 1818, Bd. 1 dann auch bei Tocqueville, in neuerer Zeit Faguet: Le libéralisme.

Charte aufgenommen und von oben sanktioniert wird. Terror und Tyrannis der Revolutionsepoche haben das Verlangen nach wirklichen Garantien geweckt, d. h. nach dem «gouvernement libre» oder «représentatif», wie der Ausdruck der Zeit lautet. Die Freiheit braucht Garantien gegen Willkür und Despotismus, und die grossen staatlichen Gewalten sind nichts anderes als solche Garantien.

Die erste und wichtigste aller Garantien ist die Repräsentation, die Teilnahme des Bürgers an der öffentlichen Sache. Darin besteht letzten Endes für Guizot die Freiheit, darin sind alle Freiheiten enthalten. Die Grundbedingung der Repräsentation mündet notwendig in der repräsentativen Staatsverfassung aus, und diese Staatsform ist, so wie die Forderungen der Zeit einmal sind, eine Notwendigkeit.

Die zweite grosse Garantie erblickt Guizot in der Verantwortlichkeit der Minister, oder, was aufs gleiche herauskommt, in der Unmöglichkeit, über die Vertreter des Volkskörpers hinweg zu regieren. « . . . . de toutes les conditions du gouvernement libre, la première et la plus impérieuse, c'est que la responsabilité . . . . s'attache à l'exercice du pouvoir. Si le pouvoir n'est pas responsable, la liberté n'est pas garantie.»[1])

Damit wäre die Freiheit garantiert gegen den Despotismus von oben. Aber ebenso notwendig ist eine Garantie gegen den Despotismus von unten, denn dass in einer Staatsorganisation, wo die Kammer an der Regierung teilnimmt und die Minister kontrolliert, die Despotengelüste des Demos bedrohlich werden können, weiss Guizot aus Erfahrung, und Despotismus der Plebs ist ihm noch unerträglicher als Despotismus eines Monarchen. Dies hat Guizot von Anfang an auf Gegenorganisationen bedacht gemacht, und man kann sagen, dass gerade in der Art dieser Garantien gegen unten das Spezifische der Guizot'schen Politik liegt.[2]) Wenn man in der Verfechtung des repräsentativen Systems den liberalen Politiker gefunden hat, so wird man nun den autoritativen erkennen.

Guizot sucht zunächst das Problem durch ein bestimmtes Stärkeverhältnis zwischen Volksvertretung und Regierung im engern Sinne zu lösen. Er bestreitet in seiner frühen regierungsfreundlichen Publizistik[3]) mit der Energie eines Doktrinärs die Konsequenzen des repräsentativen Systems, die in den Parlamentarismus ausmünden, wie dies etwa die Ansicht Benjamin Constants war. Was Guizot dagegen hält, ist die königliche Gewalt, die durch Minister und Kammer regiert. Damit drückt er die

1) Mém. VIII 5.
2) Dasselbe gilt natürlich auch für Royer-Collard, von dem Guizot abhängt.
3) «Du gouvernement représentatif et de l'état actuel de la France 1816.

Volksvertretung auf den Rang eines blossen, wenn auch achtbaren Beraters hinunter. Die königliche Gewalt kann durch Bedingungen und legale Grenzen eingeschränkt, von den «lumières» der Nation umgeben werden, aber man kann sie nicht verhindern, die einzig wirkliche Regierungsgewalt zu sein, denn sie allein kann regieren.[1]) Er bestreitet die Auffassung, die aus der Unverletzlichkeit und Unverantwortlichkeit des Monarchen dessen Untätigkeit folgert.[2])

Diese Anschauung des jungen Guizot ist äusserst charakteristisch. Ist es allein schon bezeichnend für ihn, dass er sich nie mit der republikanischen Staatsform aussöhnen konnte, sondern ganz instinktiv nach dem irrationalen konservativen Prinzip der Monarchie verlangt hat, so fällt nicht minder ins Gewicht, dass er sich von Anfang an einsetzt für eine intensiv-aktive Bedeutung des königlichen Willens im Staate. Es entspricht dies ganz seinem Bedürfnis nach Autorität, nach Ordnung, nach Herrschaft eines zielbewussten Willens; man erkennt hier bereits den Anhänger des Gouvernement fort.

Seine Auslegung des Gouvernement représentatif von 1816 musste Guizot später allerdings aufgeben, nicht aus Neigung oder besserer Ueberzeugung, sondern durch den Zwang der politischen Tatsachen. Guizot gehörte seit dem Sturze Decaze's der Opposition an, und als er 1830 in die Kammer gewählt wurde, da war er unter den «221», die gegen die Wendung der Dinge, die Karl X. inauguriert hatte, protestierten. Diese Haltung war für einen ehemaligen Verfechter der königlichen Prärogative unmöglich: Guizot hat sich denn auch beflissen, seinen politischen Ansichten eine angemessene Wendung zu geben. Er schwenkte über zum Parlamentarismus, und diese Neuorientierung wurde endgültig besiegelt durch seine Haltung in der «Koalition» von 1839 gegen Molé, bei deren Anlass Guizot mit ebenso bestimmten Ausdrücken die Vorherrschaft der Kammer formulierte[3]), wie früher diejenige des Monarchen. Er kam nun zum Schlusse, dass der Parlamentarismus das einzige Régime sei, «qui, sous la forme monarchique, pose en principe et assure en fait la responsabilité habituelle du pouvoir, première et indispensable base de la liberté politique»[4]).

Damit wäre Guizot beim Parlamentarismus angelangt; aber man merkt deutlich, dass die Bekehrung erzwungen[5]) und ganz im Stile der Doktrinäre ist, die immer darin exzellierten, zu den

1) a. a. O 46.
2) Guizot hat damit speziell Benj. Constant im Auge, der dem König die neutrale Vermittlerrolle unter den Gewalten zuweist, cf. Constant: Cours de polit. constit. I 15 ff.
3) Mém. IV 110—12.
4) Mém. VIII 98.
5) Guizot rät (z. B.) den Griechen vom Parlamentarismus ab: Mém. VII 259—304

Tatsachen die Theorien zu erfinden. Mit dem Parlamentarismus aber ist auch die Frage des Despotismus von unten wieder akut geworden. Guizot bemüht sich, diese Möglichkeit im Keime zu ersticken. Er stützt sich einesteils auf seine alte Theorie der königlichen Gewalt, um damit die Konsequenzen des Parlamentarismus zu dämpfen. Er ist selbst, wie er von Casimir Périer sagt, «trop sérieusement monarchique . . . pour proposer en principe comme base de la monarchie constitutionnelle, que le Roi règne et ne gouverne pas»[1]; er hält im Gegenteil jene grosse Rede, in der er ausruft: «. . . le trône n'est pas un fauteuil auquel on a mis une clef pour que personne ne puisse s'y asseoir . . . Une personne intelligente et libre, qui a ses idées, ses sentiments, ses désirs, ses volontés, comme tous les être réels et vivants, siège dans ce fauteuil. Le devoir de cette personne royale . . . c'est de ne gouverner que d'accord avec les grands pouvoirs publics institués par la Charte, avec leur aveu, avec leur adhésion, avec leur appui[2]». Guizot als Minister tritt nicht auf als Bevollmächtigter und Vollstrecker des parlamentarischen Willens, sondern als Agent der Krone: «Je me regarde, à titre de conseiller de la Couronne, comme chargé d'établir l'accord entre les trois grands pouvoirs publics, non pas d'assurer la prépondérance de tel ou tel de ces pouvoirs sur les autres.»[3]

Man ist versucht, anlässlich eines solchen Ausspruchs zu fragen, wo bleibt da die Konsequenz? Das eine Mal gibt Guizot die Vorherrschaft der Kammer zu, nun spricht er von absolutem Gleichgewicht und gibt zu merken, dass ihm die königliche Präponderanz das Sympathischste wäre. Wir haben in dieser unradikalen Stellungnahme nur eines der vielen Beispiele, die beweisen, dass die Doktrinäre durch ihr Bekenntnis zum Justemilieu von einem Kompromiss zum andern gezwungen wurden, was sie oft verhinderte, angenommene Prinzipien bis in ihre Konsequenzen zu verfolgen oder andere Prinzipien, deren Konsequenzen sie vertraten, anzunehmen.

Andernteils sah Guizot in der Institution der erblichen Pairie ein weiteres Mittel gegen die Despotie von unten. Das Zweikammersystem ist das Kennzeichen aller Liberalen der Zeit; sie sehen alle, seit Montesquieu, im Oberhaus eine unumgängliche Garantie der Freiheit, ein notwendiges Gegengewicht gegen die Aspirationen des Unterhauses sowie der monarchischen Gewalt. Diese Eigenschaft liegt in seinem Urspsrung als Vertreter des konservativen Prinzips, des erblichen Adels begründet.[4] Guizot

1) Mém. III 185; die Formel stammt von Thiers.
2) Hist. parl. V 227 f. Ueber Royer-Collards ähnliche Ansichten cf Esmein 229.
3) Mém. II 185.
4) cf Esmein 125.

insbesondere hat sich für die erste Kammer ins Zeug gelegt und zwar nicht nur für die Institution als solche, sondern auch für das damit verbundene Prinzip der Erblichkeit, die er in bedeutender Rede gegen die «clameur démocratique»[1] verteidigte.[2] Er fordert diese erbliche Pairskammer als ein «pouvoir indépendant, qui existe par lui-même . . . ce qui le rend propre à accomplir sa mission[3]». Die erbliche Pairie ist wie geschaffen, das ausgleichende Moment im Regierungsmechanismus zwischen oben und unten darzustellen; aber nur die Erblichkeit allein sichert ihr diesen Charakter,[4] sie allein garantiert gegen die Anarchie;[5] die erbliche Kammer ist «une garantie à la fois de stabilité et de liberté, une école de gouvernement légal et d'opposition tempérée.»[6]

Wir kommen zum dritten und für den Historiker zum bedeutendsten Mittel gegen reine Demokratie, das heisst Depotismus von unten. Denn Demokratie ist für Guizot unzertrennlich mit der Erinnerung an Jakobinismus und Terror, mit dem Gefühl geistiger und materieller Anarchie und von blossen Instinkten geleiteter Pöbelherrschaft verknüpft. Das dritte Abwehrmittel ist die Classe moyenne, die Guizot und die Politiker des Justemilieu mit der präponderierenden politischen Macht ausstatten. Die Classe moyenne ist für alle liberalen Politiker die politische Klasse. Damit ist die reine Demokratie verworfen.

Guizots Liberalismus, sein Hass gegen allen Despotismus, entspringt im Grunde seiner autoritativen Natur, seinem Bedürfnis, sich selbst Herr zu sein, autonom zu sein. Diese Grundrichtung seines Wesens wurde genährt in der liberalen Atmosphäre, in der er verkehrte, und wirkte sich aus im politischen Räsonnement. Im Abscheu vor dem Despotismus haben sich alle Liberalen gefunden; aber nicht nur im Abscheu vor dem Despotismus eines Napoleon, sondern auch vor dem der Jakobiner und des Pöbels. Es liegt nun gar nicht ausserhalb der Natur aller dieser Geistesaristokraten, dass sie die Willkür von oben noch eher ertrugen als die von unten. Konnten sie oben noch Geist, festen Willen, das Prinzip der Ordnung vermuten, so sahen sie unten blosse Leidenschaft, egoistische, materielle Interessen, Ignoranz und «toutes les pauvretés et les bassesses humaines».[7]

Was die Liberalen, und besonders Guizot, darum am energischsten bekämpften, war das Prinzip der absoluten «égalité», das

1) Mém. II 225.
2) Wie dies auch die Liberalen Casimir Périer, Royer-Collard, Thiers, Benjamin Constant taten. cf. Mém. II 226.
3) Hist. parl. I 306.
4) a. a. O. I 315.
5) a. a. O I 332.
6) Mém. II 226,
7) Lettres 249.

hat sie alle zu Feinden Rousseaus gemacht. Ihr ausgeprägter Individualismus und mehr noch ihre aristokratische Natur sträubt sich gegen eine solche Nivellierung der menschlichen Existenzen. «Il y des droits universels, inhérents à la seule qualité d'homme,» ja, und daher auch eine zivile «égalité»; aber da sind auch die «droits individuels qui dérivent du seul mérite personnel de chaque homme», und der Staat hat die Aufgabe, «le libre développement des supériorités naturelles» zu schützen.[1]) Guizot hat für die Bekämpfung dieser «fausse et tyrannique égalité»[2]) seine hautänsten und heftigsten Worte gefunden. Er bekämpft alles, was damit zusammenhängt, Volkssouveränität, allgemeines Stimmrecht und Gleichheit der politischen Rechte.

Er sieht in der «souveraineté nationale» kein transzendentales Prinzip, sondern die ihm verhasste «souveraineté du nombre.» Er wagt es nicht, die Konsequenzen des Individualismus zu ziehen, oder vielmehr er ist zu sehr Individualist, zu sehr Aristokrat, als dass er das Volk, diese von blossen Leidenschaften und Instinkten geleitete Masse, hätte als souverän, als Inhaber aller Gewalt, als Herr seines Geschickes anerkennen können. «Le peuple, ou pour parler plus vrai, ce chaos d'hommes qu'on appelle le peuple, investi du droit souverain et permanent de faire et de défaire son gouvernement, au nom de sa seule volonté, et l'élection populaire, donnée, au nom de cette même souveraineté, comme seule base légitime» eines Staates, das sind «des idées aussi fausses que vaines»[3]). Guizot leugnet die Souveränität des Volkes, «c'est-à-dire du nombre»[4]). Es gibt überhaupt keine Souveränität: «Dieu seul est souverain, et personne ici-bas n'est Dieu, pas plus les peuples que les rois»[5]). Guizot weiss wie Benjamin Constant[6]) wie Royer-Collard[7]), wie alle Liberalen, dass Souveränität in praxi absolute Gewalt bedeutet, Willkür, Tyrannei, Despotismus, unerträgliche Diktatur,

---

1 Mém. I 169.
2 Mém. I 171.
3) und 4) Mém. II 236.
5) Mém. II 237, Die Leugnung der Volkssouveränität war für Guizot anlässlich der Juli-Revolution, die er selbst einen «grand acte de volonté et de puissance nationale» nennt (Hist. parl. II 195), nicht so einfach. Er hatte alle Mühe, mit Hilfe von politisch-theoretischen Spitzfindigkeiten zu beweisen, dass Louis-Philippe nicht ein von der souveränen Nation gewählter, sondern nach dem Prinzip der Legitimität eingesetzter König sei. Später hat er dann ähnlich wie Thiers (cf Esmein 235 Anm.), aber weit weniger zweideutig nicht die Nation, sondern die drei Gewalten als souverän erklärt: «, . . . le gouvernement constitutionnel, c'est la souveraineté sociale organisée . . . , nous, les trois pouvoirs constitutionnels, nous sommes les seuls organes légitimes et réguliers de la souveraineté nationale. Hors de nous, il n'y a qu'usurpation ou révolution.» Hist. parl. III 681.
6) B. Constant: Cours de polit. const. I: „Lorsqu'on établit que la . ouveraineté du peuple est illimitée on crée et l'on jette au hasard dans la société humaine un degré de pouvoir trop grand par lui-même et qui est un mal en quelques mains qu'on le place.» (176) « . . . il est faux que la société toute entière possède sur ses membres une souveraineté sans bornes,» (177) «La souveraineté n'existe que d'une manière limitée et relative. Au point où commence l'indépendance de l'existence individuelle, s'arrête la juridiction de cette souveraineté. Rousseau a méconnu cette vérité.» (178).
7) Faguet 260 ff.

gleichviel ob die eines Monarchen oder eines Volkes. Guizots Lebenswerk ist aber gerade nach seinen Worten dies: die Freiheit gegen die absolute Gewalt zu verteidigen.[1] «Souveraineté du peuple» ist in Guizots Vorstellung unauflöslich mit dem Terror und mit allen Exzessen der Revolution verbunden; sie ist Anarchie, Unbeständigkeit, Unordnung und Revolution. «Le caractère, la conséquence des sociétés populaires et de leurs actes, c'est qu'elles entretiennent, qu'elles fomentent, qu'elles exaltent... l'état révolutionnaire . . ; c'est que toutes choses soient mises en question; c'est que les prétentions soient indéfinies: c'est que des appels continuels soient faits à la force . . ».[2] Nichts ist Guizot mehr zuwider, als der so charakterisierte Geist der Volkssouveränität, der gleichbedeutend ist mit Anarchie, mit «esprit révolutionnaire.» Die Menge ist nicht souverän, sie ist nicht fähig, politische Rechte auszuüben. Guizot hasst «cette démocratie envieuse, jalouse, inquiète, tracassière, qui veut tout abaisser à son niveau et qui n'est pas contente si elle voit une tête dépasser les autres têtes».[3] Guizots Stellung zum allgemeinen Stimmrecht ist bekannt, sie gipfelt in dem Axiom: «Il n'y a pas de jour pour le suffrage universel. Il n'y a pas de jour où toutes les créatures humaines, quelles qu'elles soient, puissent être appelées à exercer des droits politiques».[4] Er nennt das republikanische Prinzip des «droit égal de tous les hommes à prendre part au gouvernement pratique» wohl verführerisch an sich, aber: «Aux yeux de la raison sévère comme du bon sens pratique, le principe . . . ne supporte pas un examen sérieux.»[5]

Es ist ja einer der immer wiederkehrenden Gedanken Guizots, dass die Wahrheit, d. h. seine Konzeption von der Organisation der Gewalten von oben komme, dass die Gewalt, die Regierung an der Spitze «à la tête» der Gesellschaft stehe und nicht am Schwanze.[6] Diese Ordnung betrachtet Guizot innerhalb aller Variationen als ewig verbindlich für alle Völker.[7]

Die «droits politiques» sind wohl zu unterscheiden von den «droits civils» oder «publics». Diese sind allgemein angeboren, jene sind politische Funktionen und setzen als solche Kapazität voraus.[8] Das politische Recht ist soziale Gewalt, ein Teil der Regierung; wer es ausübt, handelt nicht im eigenen Interesse, sondern im Interesse der Gesellschaft, der Menschheit, ihrer

1) Mém. I 3. 2) Hist. parl. I 99. 3) Mém. IV 276.
4) Hist. parl. V 383. cf.: V 214: « . . . je suis convaincu que le suffrage universel est la mort de la liberté aussi bien que de l'ordre.»
5) Mém. II 202. cf. Hist parl. V 214: «Je regarde l'inégalité dans la distribution des droits politiques comme la condition inévitable d'une grande société et comme la conséquence des inégalités de fait, matérielles et intellectuelles qui existent nécessairement dans son sein.»
6) Lettres 10. 7) Washington 70.
8) Die Verfassung von 1791 hat diese Unterscheidung, die auf Locke zurückgeht, bereits durchgeführt.

Organisation und Existenz. Der Mehrzahl aber geht die Fähigkeit, im Interesse der Allgemeinheit zu denken und zu handeln, ab. Wer darum die «égalité» auch auf das politische Gebiet ausdehnen will, der vermengt zwei verschiedene Sphären: die Existenz des Individuums und die Existenz der Gesellschaft, die individuelle Freiheit und den Staat (gouvernement).[1])

Wichtig ist nun, wie Guizot die Frage, wer die Bedingung politischer Kapazität erfüllt, beantwortet: es ist die Classe moyenne, die Bourgeoisie.[2])

Sie besitzt die drei Eigenschaften, die sie zur politischen Klasse befähigen: Eigentum, Intelligenz und konservatives Interesse.

Sie hat Eigentum; sie ist nicht gezwungen, von morgens bis abends mit ihrer Hände Arbeit ihre Existenz zu ermöglichen, sie ist von keinem Brotherrn abhängig und geht nicht auf in täglichen materiellen Interessen.

Sie ist intelligent, sie hat Musse, sich mit geistigen Dingen abzugeben, sich am öffentlichen Leben zu beteiligen, dessen Fragen und Bedingungen zu verstehn; sie ist fähig unabhängiger Ueberlegung, fähig, ihren Horizont beständig zu erweitern, die Nation mit «lumières» zu versehen und die Interessen der Gesamtheit zu vertreten.[3]) Sie ist durch ihre Arbeit befähigt, die besitzlose Klasse zu vertreten, sie ist besonders desbalb dazu befähigt, weil sie allein imstande ist zu überlegen, zu denken, den dunkeln Willen der Masse in etwas Geistiges, in die «opinion publique» zu sublimieren. Was Guizot von der Rousseau'schen «volonté générale» hält, ist nach seiner Stellung zur Volkssouveränität klar; sie ist praktisch nichts anderes als die Summe von Einzelwillen, numerische Majorität. Die «opinion publique» dagegen ist qualitative Mehrheit, die Interessen- und Gedankengemeinschaft der Klasse, die den Staat, den freien Staat eigentlich bildet. Die «opinion publique», die vorherrschende Intelligenz und Einsicht in die öffentlichen Angelegenheiten ist die Basis des modernen Staates, denn «le gouvernement représentatif, qui ne peut subsister que par des alliances entre les hommes dont les opinions se touchent, dont les intentions sont près de se confondre, puise dans cette alliance son principe d'unité et de durée.»[4]) Mit der Classe moyenne steht und fällt das «gouvernement représentatif».

Bezeichnend für Guizots konservatives und praktisch veranlagtes Temperament ist, dass er der bürgerlichen Intelligenz allein nicht traut.[5]) Er ist ein Feind aller rein intellektuellen

1) Hist. parl. I 308 f.
2) cf die glänzende Würdigung, die Faguet der Classe moyenne angedeihen lässt. Nur muss konstatiert werden, dass sie, ohne unrichtig zu sein, mehr von Faguet als von Guizot stammt. 319 ff.
3) Mém. IV 271 f. 4) Hist. parl. II 365. 5) Hist. parl. V 385.

Spekulation, besonders wenn sie in einer ihm unsympathischen Richtung verläuft. In politischen Dingen misstraut er der Intelligenz, die nicht gezügelt wird durch die Interessen des Besitzes. Er misstraut der Intelligenz, die auf Grund hungriger Begehrlichkeit spricht. Nur die Intelligenz der besitzenden Classe moyenne hat die Richtung, die das politische Leben und Recht voraussetzt, die staatserhaltende, konservative Einstellung. Dadurch, dass die politische Gewalt in den Händen der Besitzenden ruht, ist eine Garantie für den Ordnungs- und Rechtsstaat geschaffen gegen den Geist der «licence» und der Revolution,[1]) für Stabilität gegen beständige Umwälzung. Die Bourgeoisie ist das konservative Element der Gesellschaft, des Staates, dessen Hauptaufgabe es ist, Recht und Ordnung zu verwirklichen, die Interessen der Familie und des Privatlebens, des Besitzes zu wahren.[2]) Sie ist die Klasse, die die Vielheit aller derer, die besitzen, zusammenschliesst zu einer umfassenden Interessengemeinschaft im Sinne der Ordnung und der Stabilität. Sie ist das antirevolutionärste Element der ganzen Gesellschaft. Sie ist das Juste-milieu zwischen ausschliesslicher, versklavender Arbeit und ausschliesslicher, unsozialer Isoliertheit[3]), sie ist die grosse homogene Klasse, die einesteils durch ihre Verwurzelung in der Volksmasse und ihrer fortwährenden Rekrutierung von unten her, andernteils durch ihr geistiges und materielles Aufsteigen berufen ist, die Führung des Ganzen zu übernehmen. Sie ist das Fundament der Regierung[4]), sie ist es, die den Staat im eigentlichen Sinne konstituiert, nicht nur, weil sie von Natur aus konservativ ist, sondern auch weil sie die Intelligenz und durch ihre konservativen Interessen die Einsicht in die politischen Bedingungen hat. Guizot betrachtet es als die wahre und natürliche Ordnung, dass das konservative Element regiert[5]). Dieses allein verbürgt eine ruhige Entwicklung der Dinge, einen langsamen, organischen Fortschritt, ohne auf die schiefe Ebene der Revolution zu geraten.

Die Classe moyenne ist das Resultat geschichtlicher Entwicklung. Die französische Revolution, die den Untergang der alten Aristokratie, die Herrschaft des Privilegs, des Monopols und der Kaste besiegelt hat, hat die Entwicklung der Bourgeoisie vollendet und sie auf den Trümmern des feudalen Staates als neue Macht aufgerichtet. Guizot hat sich je und je gegen die Anschuldigungen gewehrt, statt der alten privilegierten Klasse nur eine neue privilegierte aufgestellt zu haben. Die Bourgeoisie ist keine privilegierte Kaste, die die politischen Rechte als Monopol hand-

1) Mém. I 216. 2) Hist, parl. II 197. 3) Hist. parl. V 212 f. 4) Lettres 313.
5) Lettres 335.

habte und weiter vererbte. Sie kennt keine exklusiven Rechte, sie schliesst sich nicht ab als Kaste vom übrigen Volkskörper. Sie steht offen dem «mouvement ascendant» des Volkes; Arbeit, „bon sens", „bonne conduite" führen in ihre Reihen.[1]) Der Fortschritt der Kultur, die Ausbreitung der „lumières", des Reichtums, aller Ursachen, die den Stand der Gesellschaft heben können, werden die Grenzen, die diejenigen, welche fähig sind „d'exercer avec bon sens et indépendance le pouvoir politique", einschliessen, immer mehr erweitern.[2]) Darin besteht der grosse zivilisatorische Wert des Gouvernement libre, dass es die politischen Rechte dem Fähigen vorbehält, und während es Grenzen zieht, daran arbeitet, durch Ausbreitung der Kultur, der Intelligenz, der Unabhängigkeit diese Grenzen zu erweitern und die Nation zu heben.[3])

Soweit die Grundzüge der rein politischen Auffassung Guizots. Es bleibt nun noch übrig, seine Stellung zu dem Gebiet zu prüfen, das, obwohl unpolitischer Natur, dennoch wegen seines universalen, lebenumspannenden Wesens und wegen jahrhundertelanger Verquickung mit der Politik dem modernen Politiker Probleme stellt, das Gebiet der Kirche.

Es kommt hier nicht auf Guizots theologische Ansichten, sondern lediglich auf das Verhältnis des Politikers zur Kirche, zu den Kirchen an. Nur das von Guizots allgemein-religiösen Ansichten soll zur Sprache kommen, was zur Fundierung des politischen Verhältnisses nötig ist.

Guizot ist Kalvinist, d. h. Kalvinist im weitern Sinne; mit einem Minimum von Dogmen, ohne jeglichen Fanatismus. Er ist sich seines Protestantentums gerade durch den Gegensatz zur katholischen Umgebung immer mit Stolz bewusst geblieben. Aber seine durchaus intellektuelle Art, sein unmetaphysisches, unmystisches Wesen hat ihm die Stellung erleichtert, die er als Vertreter individueller Autonomie logischerweise einnehmen musste, eine large Toleranz. Für Guizot ist Toleranz eine Selbstverständlichkeit, zum allermindesten eine Notwendigkeit. Guizot, der Autokrat, anerkennt keinen Zwang, am allerwenigsten den Zwang in geistigen Dingen. Ein gutes Stück Atavismus steckt in dieser Einstellung. Es ist klar, dass ein Protestant Frankreichs, der seine religiöse Existenz bis knapp vor der Revolution nur einer toleranten Inkonsequenz der Gesetze verdankte, sich gerade an die Toleranz, und zwar nicht nur an eine von oben gnädig zugestandene, sondern an eine prinzipielle, im Gesetz verwirklichte anklammerte, dies um so mehr, als der Gedanke der Toleranz sich mit der Zeit mühelos, als organisches Ingrediens aus

1) Hist. parl. II 223 f. 2) Mém. IV 272. 3) Mém. 273.

der Tatsache der Reformation, des Bruches mit der allein gültigen geistlichen Autorität herangewachsen war. Toleranz als Gedanke, als Wille, Toleranz als Lebensgefühl setzt aber bestimmte Bedingungen des religiösen Lebens voraus, die hier nicht erörtert zu werden brauchen. Gewiss ist, dass die Aufklärung mit ihrer Zersetzung aller Autoritätsbegriffe, mit ihrer Zerstörung alles Glaubens an Uebernatürliches, Irrati[illegible]ales, mit ihrer Skepsis, die das echt Religiöse tötete und nur noch die Moral lebend liess, mit ihrer Anarchie von Prinzipien, Wahrheiten und Halbwahrheiten, die aber zusammengehalten wurde durch das gemeinsame Band der Liebe und Achtung vor der vernunftbegabten Menschheit, sie hat der Toleranz einen eigenartigen Boden aus Gleichgültigkeit gegen religiöse Passion, Liebe zu allem Menschlichen und Hass gegen alles Beengende bereitet. Guizot ist von dieser Welt keineswegs unberührt geblieben. Nichts ist ihm ferner als religiöse Leidenschaft und Dogmenfanatismus, nichts ist ihm fremder als die Mystik. Er anerkennt zwar das Uebernatürliche, aber ein Minimum von Uebernatürlichem, gleichsam nur um das christliche Glaubensbekenntnis zu retten. Nichts liegt seinem Verständnis ferner als die innere Unversöhnlichkeit der Konfessionen. Er wäre praedisponiert gewesen, eine Einigung der christlichen Kirchen anzustreben, hätten ihn nicht Geschichte und politische Erfahrung über die Unmöglichkeit eines solchen Unterfangens belehrt. Nichtsdestoweniger glaubt er an ein Hand-in-Hand-gehen aller christlichen Konfessionen.[1]) Er spricht zur gesamtchristlichen Kirche, nicht zu den einzelnen Kirchen[2]), er legt das Gewicht auf die «croyances fondamentales», auf die «vérité», «l'essence du christianisme», auf das allen Gemeinsame; das Trennende nennt er bezeichnend: «ces faits et ces débats de circonstances».[3]) Sein letztes öffentliches Auftreten gilt den Unionsbestrebungen innerhalb der Kirchen evangelischen Bekenntnisses.

Guizots Toleranz beruht nicht auf Indifferenz, sondern auf einem natürlichen Bedürfnis nach religiöser Durchdringung des Lebens, gleichviel welcher Observanz. Er gehört in die religiöse Reaktionsperiode, die auf das irreligiöse 18. Jahrhundert und seine materialistischen Auswirkungen folgte, wo Religion wieder ein «besoin public» und ein «goût intellectuel» wurde.[4]) Er versucht, die grosse Errungenschaft des 18. Jahrhunderts, die Autonomie des Geistes, die Freiheit des Gedankens mit der Religion zu vereinen, religiöse Autorität in der Freiheit zu verwirklichen, die Synthese, die er auf politischem Gebiet angestrebt, auch auf dem religiösen zu vollziehen.

1) Lettres 394. 2) Méditations I Préface. 3) Méditations I Préface.
4) Mém. I 273.

Es ist daher einleuchtend, dass Guizots Toleranz gefühlsmässig eine Grenze hat; die theoretische Toleranz hat er prinzipiell anerkannt, aber er hält an vor allem, was nicht religiös ist. Die «libres penseurs» sind ihm unsympathisch, nicht nur weil er in der Religion ein konservierendes, staatserhaltendes Prinzip erblickt — Guizot ist zu sehr Geistesaristokrat, um die Religion mit utilitaristischen Gründen, die er wohl kennt und sie z. B. in seinem Schulgesetz auszubeuten versteht, zu stützen — sondern weil ihm geistige Anarchie, unbegrenzte Differenzierung gegen die Natur geht, weil er das Bedürfnis hat, trotz aller Toleranz und aller proklamierten Freiheit des Gewissens, das geistige Leben der Menschheit nach einem obersten Prinzip, nach einer allgemein anerkannten Autorität zu leiten[1]). Darum ist ihm im Gegensatz zum reinen Individualisten Benj. Constant die Kirche als Organisation, als «gouvernement», als Bewahrerin des wahren Glaubens vor haltlosen individuellen Spekulationen äusserst genehm, und wenn er schon durch Geburt, Vererbung und Überzeugung der protestantischen Kirche, die das Prinzip der Freiheit aufgenommen hat, angehört, so zieht ihn doch ein stiller Zug seines auf Autorität und Ordnung gerichteten Wesens hin zur straffen Organisation der katholischen Kirche.

Diese Juste-milieu-Stellung der Toleranz hat sich ausgewirkt in einer Juste-milieu-Stellung in der Politik zur Kirche.

Im Prinzip ist Guizot radikal, sein Grundsatz ist Trennung von Kirche und Staat. Die Domäne der Kirche ist der Glaube, sie hat mit der Domäne des Staates nichts zu tun. Beide Sphären zu vermengen, wäre eine «folle et perverse tentative».[2]) Guizot ist darin echter Franzose. Seine Abneigung gegen Priesterherrschaft ist absolut, er sagt vom Klerus: «nous n'entendons en aucune façon lui livrer le gouvernement de l'Etat . . .»[3]) Er sieht in der Einmischung des Klerus in die staatlichen Interessen eine Schädigung der reinen Religion.

Andererseits aber hat auch der Staat keine Rechte über die Kirche. So wenig der Staat versteht, in das wissenschaftliche und künstlerische Leben hinein zu regieren[4]), so wenig ist er befugt, das seelische Leben zu regeln: «la grande conquête des temps modernes, c'est que l'Etat est laïque, complètement laïque, et que la pensée est libre».[5]) Wenn er vorhin der praktische, misstrauische, gegen die religiös-politischen Aspirationen der «Congrégation» ankämpfende Staatsmann war, der allen geistlichen Einfluss auf Politik abwies, so ist es nun der individualistische Mensch, der sein geistiges Leben, die intimste Sphäre

1) « . . . l'expérience a fait voir ce qu'était le déchaînement des esprits et rudement demontré que, dans l'ordre intellectuel aussi, il faut des guides et des freins. Mém. III 14. 2) Lettres 399. 3) Hist. parl. V 215. 4) Mém. III 164. f. 5) Hist. parl. V 215.

seines Daseins zu hoch achtet, als dass er sie einer profan interessierten Macht auslieferte.

Also reinliche Scheidung zwischen beiden Mächten. Aber keine Indifferenz. Das religiöse Werterlebnis ist in Guizot zu stark, als dass seine Stellung zur Kirche, die mit dem Wort «séparation» für den Politiker im Grunde erledigt ist, vollständig gekennzeichnet wäre. Seine Stellung gleicht der einer wohlwollenden Neutralität, einer gegenseitigen Vermittlung der Interessen beider Mächte.[1]) Diese Neutralität hat sich in seinem grossen Unterrichtsgesetz dank der inkonsequenzen Toleranz Guizots zu einer Inkonsequenz dem Trennungsprinzip gegenüber entwickelt. Guizot stellte den Unterricht auf die Basis der Zusammenarbeit von Kirche und Staat in der Ueberzeugung, dass Unterricht nur dann wahrhaft gut und sozial sei, wenn er von religiösem Geiste getragen werde. Darum verlangte er nicht nur das Inspektionsrecht der Geistlichen, sondern auch von den Lehrern, also den Staatsbeamten, «que l'éducation populaire soit donnée et reçue au sein d'une atmosphère religieuse», und meinte damit nicht bloss mechanische Anfangs- und Schlussgebete und eine Pflichtreligionsstunde.[2])

Wie reimt sich nun dies zusammen mit dem «Etat complètement laïque»?

Die Inkonsequenz ist da, aber die praktische gute Politik ist keine Theorie, kein logisches Stratagem, sondern sie ist Justemilieu, Transaktion unter allen lebensvollen Prinzipien. Religion ist ein solches Prinzip, ist ein unaustilgbares Bedürfnis des Menschen. Der Staat kann es nicht ignorieren.

Ueberblicken wir nochmals kurz den politischen Gedankenkreis Guizots.

Vor allem fällt auf der innere Dualismus von ausgeprägtem Individualismus und Autorität, von Liberalismus und konservativem Geist, von Freiheit und Beschränkung. Diese geteilte, wenn schon innerlich verbundene Natur wirkt sich aus in der Konzeption eines liberal-konservativen Staatsgebäudes.

Fasst man dieses Gebäude, die Organisation der drei Gewalten: König, obere und untere Kammer näher ins Auge, so wird klar, dass Guizots Auffassung in starkem Masse abhängig ist von seinem staatlichen Vorbilde England. Wie der französische Begründer des Liberalismus, Montesquieu, geht auch Guizot auf England zurück, sieht in den Grundzügen seiner öffentlichen Organisation den Typus des modernen Staates. Guizots politische

1) cf. Guizots äusserst loyale Haltung in der Jesuitenaffäre: Mém. VIII 388 ff.

2) Mém. III 69. cf. das Zirkular, das das Gesetz begleitete (Mém. III 344 ff.), es ist in Bezug auf die allgemeinen Ansichten über den Wert der Volkserziehung, über den Geist, in dem sie zu vollziehen ist, vom Standpunkt des religiösen Menschen geradezu mustergültig; es gehört schon böser Wille dazu, darin nur Staatsutilitarismus zu entdecken.

Theorie aber fährt nicht in Montesquieus Hauptgeleise der berühmten «séparation des pouvoirs», sondern folgt einem bereits im «Esprit des Lois» angebahnten Nebenweg[1]), der Auffassung, nach der König und Kammern drei verschiedene Gewalten sind. Guizot spricht nicht von der exekutiven, legislativen und juridischen Gewalt, weil er nicht an eine reinliche Scheidung glaubt. Er sieht weder im englischen noch im französischen Regierungsmechanismus das Nebeneinander dieser drei Funktionen der Staatsgewalt; er will im Gegenteil Einheit der Gewalt, Harmonie der Teilgewalten.

Der König hat Teil an der Legislative, die Kammern binden der Exekutive die Hände; «unité des pouvoirs» ist schon der Gedanke des jungen Guizot, der, obschon er den König die einzig reale Gewalt nennt, sich die Regierung *mit* den Kammern und *durch* sie, nicht ausserhalb ihrer denkt[2]).

«Unité des pouvoirs» ist vollends der Grundgedanke des Parlamentarismus[3]). «Unité» nicht «séparation», «transaction» und Harmonie, nicht Antagonisums ist das Wesen des «gouvernement représentatif».[4])

Die Fundierung der drei Gewalten hat Guizot von Montesquieu übernommen, und diese Anschauung ist für den Historiker äusserst fruchtbar geworden. Die Gewalten, oder besser die drei politischen Organe stellen historisch gewachsene Prinzipien dar. In ihnen konstituieren sich die drei sozialen Abstufungen, die sich im Laufe der Geschichte zu staatsbildenden Prinzipien entwickelt haben: Monarchie, Aristokratie und Demokratie.

Der wahre Staat, der auf einer solchen geschichtlichen Entwicklung beruht, enthält alle drei Prinzipien. Wo das eine absolut herrscht, da ist Despotismus. Der wahre Staat ist darum gemischt, «modéré», wie Montesquieu sich ausdrückt, «juste-milieu» nach dem Sprachgebrauch der Doktrinäre. Juste-milieu ist keine wahllose Fusion aller vorhandenen Elemente, sondern ein Kompromiss, eine «transaction» aller lebensfähigen Interessen, eine Vermittlung zwischen Gegenwart und Vergangenheit Transaktion ist der Charakter des Guizot'schen Staates. Er ist überzeugt, dass keine Partei, kein auf ein einziges Prinzip aufgebautes System gerecht genug ist, um durch den ausschliesslichen Triumph den Frieden der menschlichen Gesellschaft zu sichern. Juste-milieu ist der politische Eklektizismus, der aus allen Ideen, aus allen Interessen das herausnimmt, was ihm zu einem Anspruch auf Leben berechtigt erscheint.[5])

1) Janet: II 375 ff.
2) und 4) Du gouvernement représentatif et de l'état actuel de la France 61.
3) Hist. parl. V 208. Ohne Zweifel hat Guizot das Wesen des Parlamentarismus besser erfasst als Montesquieu mit seinem Prinzip der «séparation des pouvoirs».
5) Hist. parl. II 133.

Die Geschichte hat nicht nur ein Prinzip herausgearbeitet, in der modernen Gesellschaft lebt nicht nur ein Prinzip: neben der Monarchie besteht die Aristokratie, wenn schon geschwächt in ihren wichtigsten Interessen; sie findet daher auch nur eine relativ schwache Vertretung in der Politik; als drittes Resultat tritt der Tiers Etat auf, die Classe moyenne, die Bourgeoisie, auf ihr ruht nun das Hauptgewicht. Sie ist das neue grosse Element, das mit der französischen Revolution endgültig auf die politische Szene getreten ist, und die Aufgabe des wahren Staatsmannes besteht nun darin, in neuer staatlicher Organisation diese Elemente in dem Verhältnis ihrer Kräfte zusammenzuschliessen zum nationalen Ganzen.

Wie der Politiker diese Aufgabe gelöst hat, ist dargestellt worden. Dass sich in Guizots Auffassung nicht nur praktisches, sondern auch historisches Denken mischt, geht aus den obigen Andeutungen hervor. Guizot versucht, seine Politik nicht nur vom Standpunkt der Raison, des Bon sens, der absoluten Wahrheit, sondern vor allem von der Geschichte aus zu begründen[1]). Sein historisches Werk muss also in erster Linie vom Standpunkte seiner Politik aus betrachtet werden; erst diese liefert den Schlüssel zu Guizots historischer Auffassung.

Werke.

Guizots Beziehungen zur Geschichte sind schon vor seinem Eintritt in die Tagespolitik geknüpft worden[2]); seine Uebersetzung des Gibbon'schen Hauptwerkes[3]), die er mit vielen Anmerkungen und Exkursen herausgab, und die Zeugnis ablegt von einer ausgedehnten Quellenkenntnis jener Epoche des Zerfalls römischer Grösse und des Erstarkens der christlichen Kirche, hat ihn in weiten Kreisen bekannt gemacht und ihm, einem kaum Fünfundzwanzigjährigen, den Lehrstuhl für moderne Geschichte an der Sorbonne eingetragen (1812).[4]) Von da an hat Guizot die geschichtlichen Studien nie mehr ganz aus den Augen gelassen.

1) «. . . deux justifications seulement s'offraient à lui: la logique pure, abstraite, des philosophes du 18e siècle, le recours au droit naturel, ou le fait d'ancienneté, . . . l'obéissance à la tradition. Par réalisme d'esprit, par métier, par nécessité d'échapper à certaines conséquences telles que la souveraineté populaire, Guizot choisit la solution historique.» Pouthas 309 f.

2) cf. Pouthas 4 ff. 3) Mém. I 14. 4) Mém. I 15.

Von den ersten Dozentenjahren bleibt uns nichts übrig als die Eröffnungsrede, mit der Guizot seinen Cours public begann; sie ist abgedruckt im 1. Band seiner Mémoires, im Anhang (388–404). Die Restauration der Bourbonen zog ihn in die aktive Politik, und erst als er mit dem Sturze Decazes' und der beginnenden Reaktion nach dem Tode des Duc de Berry stellenlos und in die Opposition gedrängt wurde, warf er sich wieder auf geschichtliche Studien. Vom 7. Dezember 1820 bis 12. Oktober 1822 hielt er wiederum Vorlesungen an der Sorbonne, die zunächst ohne seine Autorisation, unvollständig und unexakt nach Stenogrammen 1820—22 im «Journal des cours publics de jurisprudence, histoire et belles-lettres, Faculté des Lettres» als *Cours d'histoire moderne* herausgegeben wurden. Erst 1851 hat Guizot selbst eine zweibändige Ausgabe besorgt unter dem Titel: «*Histoire des origines du gouvernement représentatif*». Diese Ausgabe allein wollte er als authentisch angesehen wissen.

Guizots Vorlesungen wurden von der Regierung untersagt, und so verlegte er sich auf private Arbeiten. 1823 erschienen die aus diesen ersten Vorlesungen herausgearbeiteten «*Essais sur l'histoire de France*»; im selben Jahre begann er die oben[1]) bereits erwähnten Quellenpublikationen, die «*Collection des mémoires relatifs à l'histoire de France* depuis le fondement de la monarchie française jusqu'au 13e siècle, avec une introduction, des notices et des notes» und die «*Collection des mémoires relatifs à la Révolution d'Angleterre*, accompagnée de notices et d'éclaircissements historiques». Damit hat Guizot mit einem eingehenden Studium der englischen Revolutionsgeschichte begonnen. 1826–27 erschien der erste Teil seiner «*Histoire de la Révolution d'Angleterre depuis l'avènement de Charles Ier jusqu'à la chute de Jacques II*», der in 2 Bänden die Jahre 1625—49 umfasste. Unter dem Ministerium Martignac stand ihm die Sorbonne wieder offen, und Guizot begann am 9. April 1828 neue Vorlesungen, die er bis knapp vor die Julirevolution fortführte.

Auch diese Vorlesungen sind in Buchform erschienen, zunächst unter dem Titel «Cours d'histoire moderne», in 6 Bänden von 1829—1832, später aber geteilt als «*Histoire de la civilisation en Europe*» und 4 Bände «*Histoire de la civilisation en France*».

Die Historiographie trat dann hinter der Ministertätigkeit Guizots zurück. Dass aber auch der Minister die Geschichtsforschung nicht vernachlässigt hat, ist schon anlässlich der Gründung der Société de l'histoire de France erwähnt worden. Zur eigenen Forschung kam aber Guizot erst wieder, als er nicht mehr Minister war.

1) cf. S. 3.

1837 veröffentlichte er in der «Revue française» Stücke einer historischen Studie über «*Monk*». 1838 erhielt er von Amerika einen Auftrag, der ihm damals sehr erwünscht kam, um seine «loisirs politiques» nach der aufregenden Attacke der «Coalition» gegen Molé auszufüllen und über die Enttäuschung, bei der neuen Kabinettsbildung übergangen worden zu sein, hinwegzuhelfen.[1]) Guizot sollte aus der vollständigen Bostoner Washingtonausgabe (1834—37 Briefe und Dokumente auswählen, die ihm geeignet erschienen, das französische Publikum zu interessieren, und deren Uebersetzung und Veröffentlichung überwachen.[2]) Das Ergebnis dieser mit Freude betriebenen Arbeit war eine «*Etude historique sur Washington*», die der gewünschten Ausgabe als Einleitung vorausging.

Die lange Ministertätigkeit der 40er Jahre hat keine geschichtliche Forschung mehr zugelassen. Dafür begann Guizot nach 1848 wieder mit den Arbeiten über die englische Geschichte. 1851 erschienen neben dem «Monk» in Buchform und neben «*Sir Robert Peel*, étude d'histoire contemporaine» die «*Etudes biographiques* sur la Révolution d'Angleterre», und 1854 folgte nach langem Abstand der 2. Teil der englischen Revolutionsgeschichte, die «*Histoire de la République d'Angleterre et de Cromwell*». 1856 reihte sich der 3. Teil an: «*Le Protectorat de Richard Cromwell et le rétablissement des Stuart*». Damit endeten Guizots Publikationen über die englische Geschichte.

Die folgenden Jahre waren angefüllt mit der Abfassung des 8 bändigen Memoirenwerkes (1858—67). Daneben pflegte Guizot religiöse Schriftstellerei.

In seinen letzten Lebensjahren, 1872—74, veröffentlichte er noch ein umfassendes Werk, die «*Histoire de France*, racontée à mes petits-enfants». 3 Bände, in Quartformat mit vielen Illustrationen, erschienen noch zu Guizots Lebzeiten: der 4. Band kam 1875 posthum heraus.

Guizots innere Arbeitskraft[3]) und die ansehnliche Reihe von Jahren, die ihm zur Verfügung standen, haben ein stattliches historisches Werk heranreifen lassen. Es soll nun versucht werden, in einem raschen Ueberblick, ohne Schrift um Schrift im einzelnen durchzugehen, den Inhalt, d. h. vorläufig das Stoffgebiet der Werke zu charakterisieren. Dieser Ueberblick wird dadurch am besten erreicht, indem man das Gesamtwerk in seine beiden Hauptstoffgruppen zerlegt, denen sich dann die kleineren Gelegenheitsarbeiten ohne weiteres angliedern lassen.

1) Mém. IV 309. 2) Mém. IV 315 ff.

3) Jullian nennt Guizot «un travailleur prodigieux, peut-être le plus énergique et le plus solide de son temps». Introduction XVIII.

Wenden wir uns zur ersten Gruppe.

Guizot behandelt moderne Geschichte, d. h. die Geschichte des modernen Europa, so wie es sich allmählich aus den Trümmern der Antike und dem Chaos der Völkerwanderung herausformt.

Die meisten Werke, die sich mit diesem Stoffgebiet befassen, sind aus Vorlesungen entstanden und blieben unvollendet; nur eines führt den Stoff zu Ende und gibt den vollständigen Ueberblick der geschichtlichen Entwicklung der europäischen Grossstaaten vom frühen Mittelalter bis zur französischen Revolution. Wenn andere Werke in der Detailuntersuchung ausführlicher sind, so steht doch dieses eine allgemein durchgeführte Werk, die «Civilisation en Europe» im Mittelpunkt, da sie allein Aufschluss gibt über den Gedankengang Guizots und über die Art, wie er die Entwicklung des modernen Staates beurteilt. Für die geringere rein wissenschaftliche Detailarbeit entschädigt die klare und vollständige Gedankenführung, auf die es hier allein ankommt. Es gibt in den andern Werken kaum einen historischen Leitgedanken, der nicht in die «Civilisation en Europe» aufgenommen worden wäre. Eine kurze Darstellung des Aufbaues dieses Werkes ergibt am besten die Einsicht in das Stoffgebiet und in die Art der Verarbeitung und geistigen Durchdringung nach gewissen Gesichtspunkten.

Guizot stellt sich die Aufgabe, den Verlauf der politisch-sozialen Kultur seit dem Verfall der römischen Welt und der germanischen Invasion darzustellen. Er beginnt mit einer Analyse des untergehenden römischen Imperiums und arbeitet diejenigen Elemente heraus, die dieses der modernen Welt überliefert hat: die Munizipalität, aus der, zum Teil wenigstens, die mittelalterliche Kommune hervorgehen wird, die Idee der Zentralgewalt, des Umfassens der ganzen Nation mit einer hierarchisch abgestuften, einheitlichen Verwaltung, mit andern Worten, die Idee des Imperiums, «du pouvoir absolu, de la majesté sacrée»[1]), und zuletzt die christliche Kirche. In diese Welt braust der Sturm der Völkerwanderung, der Barbaren.

Guizot steht vor der Aufgabe, die Hauptelemente der germanischen Welt herauszuarbeiten und in der Folge zu untersuchen, in welcher Weise sich das Neue mit dem Alten verbündet, was für Kombinationen, was für Amalgame aus der Durchdringung der alten römischen mit den neuen germanischen Elementen sich ergeben. Die Periode der Völkerwanderung ist es, die die moderne Welt im Schosse trägt. Guizot hebt aus der barbarischen Welt zwei Elemente hervor: die schrankenlose,

1) Civil. en Eur. 50.

individuelle Freiheit, ein Gefühl, das der römischen Antike sowohl als auch dem Christentum und der Kirche fremd ist, und das Prinzip der persönlichen Subordination, das sich im Gefolgschaftswesen zeigt. Beide Elemente sind in der Folge fruchtbar geworden. Das moderne individualistische Freiheits- und Persönlichkeitsgefühl geht auf das erste zurück; das zweite trägt mit dem ersten den Keim der aristokratischen Gesellschaftsorganisation des Feudalismus in sich.

Feudalismus aber ist erst Ergebnis einer jahrhundertelangen Entwicklung. Ihm geht voraus, ein chaotisches Ringen aller Organisationsprinzipien: die Prinzipien der alten und der neuen Welt bekämpfen sich gegenseitig und streben nach der Vorherrschaft. Sie suchen nach einem neuen Staat. Der römische Absolutismus und das germanische Königtum, sein Erbe, die germanische Aristokratie und die germanische Demokratie der Volksversammlung und über allen diesen Prätentionen die Kirche mit ihrem Streben nach Theokratie, alle verlangen nach exklusiver Gewalt; es entsteht ein Kampf aller gegen alle, ein wirres Nebeneinander von Gesellschaftsformen. Die sich immer erneuernde Invasion, der antisoziale Charakter der Barbaren stehen einer Konsolidierung der Verhältnisse entgegen. An der Isoliertheit der Einzelexistenzen, am Fehlen aller gemeinschaftlichen Bedürfnisse und Ideen scheitern selbst mächtige, zivilisatorische, das heisst staats- und gesellschaftsformende Faktoren: nicht nur die soziale Natur des Menschen, sondern auch das immer noch mächtige Prinzip des römischen Kaisertums, die Kirche und selbst die Macht des Einzelwillens. Die Kirche versucht im Reiche der Westgoten eine Nation zu bilden; in Italien und Südgallien herrscht römischer Einfluss, römisches Gesetz vor, für den Frankenherrscher Karl den Grossen war der «esprit de civilisation» dominierendes Prinzip[1]), England hatte seinen Alfred den Grossen. Aber alle diese Anstrengungen blieben, wenn nicht verloren, so doch erfolglos.

Die einzig mögliche Form, die diese nach und nach zur Ruhe gekommene, in einzelne lokale Gemeinschaften zerfallende Welt verträgt, ist der Feudalismus. Nach Karl dem Grossen beginnt er sich langsam herauszubilden.

Der Schwerpunkt hat sich von der Stadt auf das Land verlegt. Mittelpunkt wird der Grundbesitz, von dem alle sozialen Verhältnisse abhängen. Alle Elemente unterliegen dem Lehenscharakter: Kirche, Kommune, Monarchie gehen scheinbar unter in der allgemeinen aristokratischen Staats- und Gesellschaftsform, die aus dem germanischen Wesen herausgeboren, als ein-

1) a. a. O. 89.

zig mögliches Ordnungsprinzip die Welt aus dem Chaos widerstreitender Kräfte rettet.

Dennoch bleibt der Feudalismus, der vom 12. bis 14. Jahrhundert seinen Höhepunkt erreicht, nur Notbehelf. Er ist weniger Gesellschaftsform als ein Nebeneinander von unzähligen lokalen Gesellschaften, die ihrerseits wohl theoretisch in die Einheit eines grossen Staatswesens zusammengefasst sind, praktisch aber völlig isoliert, ohne Interessengemeinschaft nebeneinander liegen. Es gibt kein Verhältnis des Einzelnen zum Staat, sondern nur von Mensch zu Mensch, vom Untertan zum Herrn. Alles bleibt in engen, unerträglichen Schranken. Die Institutionen politischer, militärischer oder juridischer Art laufen auf private Organisationen hinaus, da im Mittelalter die Begriffe «souveraineté» und «propriété» zusammenfallen. Feudalismus ist geradezu ein Hindernis für staatliche Konsolidierung. Geboren aus dem Persönlichkeitsbewusstsein des Barbaren, hat sich sein Einfluss wohl zum Vorteil des Einzelnen entwickelt, der sozialen Gemeinschaft aber war er verhängnisvoll.

Die mächtige Kreuzzugsbewegung ist daher nicht nur aus religiösen Impulsen und als Fortsetzung des Kampfes gegen den Islam zu erklären, sondern auch als eine Reaktion gegen die soziale Verengung und Isolierung, als ein Verlangen, über die geistigen und territorialen Schranken hinauszukommen. Die Bewegung erlahmt erst dann, als durch die Konzentration der grossen Lehen, durch den Reichtum des Levantehandels grössere gesellschaftliche Zentren geschaffen worden, als durch diese individuelle und soziale Bereicherung der Kreuzzugsbegeisterung der Nährboden entzogen worden ist.

So wie das individualistische Element der Germanen die «société civile» in die aristokratisch-individualistische Organisation hineingetrieben hat, so wirkt sich auch das Prinzip der Kirche nach seinem innern Wesen aus und schreibt der «société ecclésiastique» eine bestimmte Richtung vor. Die Kirche ist erwachsen aus dem Prinzip der Religion, welches ist: «association». Ihre Konstitution, ihre Wirkung nach aussen ist lediglich Auswirkung zugrundeliegender Prinzipien.

Ihre Entwicklung wird in das allgemeine Chaos der Völkerwanderung hineingezogen. Dennoch bleibt sie ein Ordnungselement, das formend eingreift; aber nach einer kurzen Restauration unter Karl dem Grossen verfällt auch sie dem Lehenswesen; die Auflösung schreitet fort, alle Einheit zersplittert. Eine einzige Gewalt vermag die Reorganisation durchzuführen: Rom. Die Kirche tritt in das Stadium der Theokratie. Ihr kultureller Einfluss ist zweifelhafter Art. Die Verneinung der freien Ver-

nunft und die Prätention universaler Beherrschung, die in der Natur der Religion begründet liegen, die bald auftauchende Trennung zwischen Gemeinde und Klerus haben unheilvoll gewirkt. Dennoch ist ihr wohltuender Einfluss auf das mittelalterliche Strafrecht, auf die Sklaverei, auf die Institution der Treuga Dei nicht gering anzuschlagen. In politischer Hinsicht aber hat sie sich immer auf die Seite des Absolutismus gestellt.

Damit verlässt Guizot die Kirche, um wieder zu den staatlichen Elementen zurückzukehren.

Wo ein Staat entstehen soll, da muss er auf der Grundlage natürlicher Gemeinschaft fussen können. Erst wo der Einzelne sich mit dem andern verknüpft fühlt, wo Sitte, Sprache, Gewohnheit, Interessen, Ideen ein gemeinschaftliches Band um viele schlingen, erst da wo man von einer Nation reden kann, wird ein dauerhafter Staat als politisch-soziale Form auftreten können.

Zwei Mächte sind es, die die staatsbildende Arbeit im Feudalismus übernehmen, einmal die mittelalterliche Kommune, die als Schöpferin eines über das ganze Territorium verteilten, politisch intelligenten und fähigen Standes, des «tiers état» oder der «bourgeoisie» auftritt, eines Standes, der durch seine soziale Bedeutung, durch seinen Reichtum, durch seine weiten Interessen als gesellschaftskonstituierender Faktor zu wirken vermag, und die Monarchie, die sich als öffentliche zentrale Gewalt über alle die persönlichen, lokalen Gewalten erhebt und die in eine Unmenge von Gesellschaften zersplitterte Masse zu einer nationalen Gesellschaft, zu einer staatlichen Einheit zusammenschweisst.

Guizot untersucht zunächst die Kommunalbewegung des 11. Jahrhunderts, die er zum Teil auf die mit der Zeit politisch entwertete Stellung der römischen Munizipalität und ihre Eingliederung in das Lehenssystem zurückführt. Mit der zunehmenden Konsolidierung der Verhältnisse gewinnen die Städte an Wichtigkeit und Kraft. Auch in ihnen beginnt das mächtige Feudalprinzip der Behauptung eigener Individualität zu wirken. Die vereinzelten Versuche der Auflehnung, die Guizot für das 8., 9. und 10. Jahrhundert annimmt, wachsen sich aus zur allgemeinen Insurrektion des 11. Jahrhunderts, einer Insurrektion der untertänigen Städte gegen den Stadtherrn. Die ganze Bewegung ist lokal, ihre Universalität beruht nicht auf universalem Einverständnis, sondern auf einer überall verbreiteten Gleichheit der Verhältnisse. Aber trotz ihrem lokalen Charakter ist es eben doch diese Bewegung, die universale, soziale Bindungen schafft. Die kommunale Bewegung ist die Wiege des modernen Bürgertums. Sie knüpft nicht nur an an die aufstrebende Zentralgewalt des Königtums, sondern aus ihr ent-

steht eine «classe générale et nouvelle»[1], die Bourgeoisie, die hervorgegangen ist aus der Masse derer, die in gleichem Kampfe, in gleicher Situation, gleichen Sitten und Interessen verflochten waren. Die ursprüngliche Bourgeoisie, städtische Händler, Krämer, Kaufleute, Häuserbesitzer, hat sich im Laufe der Zeit erweitert zu dem Stand, der die Magistrate, die «lettrés», die liberalen Berufe, die Gebildeten, die Intelligenz umfasst, der mit andern Worten die eigentliche Substanz der Nation ausmacht.

Die Kommune versinkt wieder als politische Form, aber der Tiers état, der sich in ihr entwickelt hat, bleibt und durchdringt als Beamtentum, als Intelligenz den ganzen Staat und fasst schliesslich alle Elemente der Gesellschaft zusammen in dem einen Begriff «peuple»; alle, ausser dem zweiten Element, das sich am Ende der Entwicklung dem «peuple» gegenüberstellt, dem «gouvernement», der Monarchie.

Die Monarchie ist das hervorragendste staatsbildende Element. Sie als Personifikation der Rechtssouveränität erhebt sich über alle individuellen Rivalitäten als bindende Norm. Dies ist ihr wahrer Charakter, mag sie auftreten als barbarisches Krieger-Königtum, als römisches Imperatorentum, als Theokratie, als feudale Monarchie oder letzten Endes als moderne Monarchie, als «dépositaire et protectrice de l'ordre public, de la justice générale, de l'intérêt commun, . . . sous les traits d'une grande magistrature, centre et lien de la société . . .»[2].

Beide Elemente, die die Einheit umfassen, triumphieren über den egoistischen Parteipartikularismus anderer Prinzipien, aber erst nach langem Kampf, nachdem das theokratische Prinzip, das gipfelte in Gregor VII., am Widerstand der feudalen Aristokratie und an der Absolutheit des gregorianischen Programms gescheitert war, nachdem die republikanisch-kommunale Organisation Italiens und Südgalliens dem ersten grossen Ansturm erlegen war, weil ihr die Fähigkeit, eine interkommunale Bindung einzugehen, fehlte, nachdem selbst die Versuche, im «gouvernement mixte» alle Prinzipien im Staate unter ein und demselben Gesetz, unter einer selben Gewalt zu vereinen, im Sande verlaufen waren. Die «Etat généraux«, die spanischen Cortes haben keine wirklichen Erfolge gehabt; nur England machte darin eine Ausnahme. Die Gesellschaft vor dem 15. Jahrhundert war eben noch keine Gesellschaft; sie hatte die nationale Einheit noch nicht gefunden, weil Geist und Existenz noch zu lokal, zu eng, zu verschieden, weil eine öffentliche Gewalt und eine öffentliche Meinung erst zu schaffen waren.

---

1) a. a. O. 207.
2) a. a. O. 270.

Erst das 15. Jahrhundert schafft die Grundlagen des modernen Europa. Der Hauptcharakter dieser Epoche ist «d'avoir travaillé à créer des intérêts généraux, des idées générales, à faire disparaître l'esprit de spécialité . . . à élever ensemble les existences et les esprits, à créer enfin ce qui n'avait pas existé en grand jusque-là, des peuples et des gouvernements.»[1])

Grosse politische Bewegungen fördern die nationale Formation; der 100jährige Krieg erweckt das Nationalbewusstsein der Franzosen, die Einverleibung der Provinzen, die straffe Zentralisation von Steuern, Militär und Justiz, durchgeführt von einem Karl VII., die spanische Eroberung von Granada, das Emporkommen der Tudors mit ihrer politischen Zentralisation, die nun möglich ist, nachdem die Rosenkriege die Aristokratie ruiniert haben, alle diese Ereignisse verkünden die grosse Tatsache: die alten gesellschaftlichen Formen, Rechte und Elemente treten zurück und gehen auf in etwas Neuem. Es handelt sich nun um neue Mächte, um Nationen und ihre Regierung. Das nationale Leben beginnt. Die Religion selbst wird nationalisiert, und wenn schon das Papsttum den Sieg über jene grosse Bewegung der Konstanzer und Basler Konzilien davonträgt, so wirkt deren Doktrin dennoch nach in den Jansenisten, den Gallikanern und mündet aus in die vier Propositionen Bossuets.

Die Reformationsbestrebungen eines Huss und Wiclif als Vorläufer der grossen Reformation, die Renaissance mit ihrer Neuorientierung des geistigen Lebens, die äussere Aktivität der Menschheit, die sich zeigt in Reisen, Erfindungen und Entdeckungen grösseren Stils beweisen den ungeheuren Schritt, den nun die Welt über ihre alte Barbarei hinausgetan hat. Die Enge menschlicher Verhältnisse wird angefüllt mit grossen Inhalten, mit geistigem und materiellem Reichtum, und zu dieser geistigen Erneuerung und Erweiterung bringt das 16. Jahrhundert das Ereignis, von dem alle anderen bis 1648 abhängen, die Reformation. Sie wird zurückgeführt auf ihr vitales Prinzip der Befreiung des menschlichen Geistes, auf dessen Insurrektion gegen die absolute Gewalt der Kirche. Das Prinzip bleibt unbewusst, das macht die Schwäche der Reformation aus, aber die Konsequenzen haben ihre bewussten Absichten überschritten. Ihre grosse Errungenschaft ist die Zertrümmerung der absoluten Gewalt.

Der absoluten Gewalt in der geistlichen Sphäre bloss, das ist zu unterstreichen, denn den Absolutismus politischer Ordnung hat sie eher gefördert und damit einen Widerspruch in der Welt gelassen, den erst die englische Revolution zu lösen berufen war.

1) a. a. O. 301.

Was die Reformation auf individuell-religiösem Gebiete geleistet, das vollbringt nun die englische Revolution auf politischem. England ist prädestiniert, das moderne Europa voll und ganz zu realisieren. Die Phasen seiner Entwicklung stehen nicht unter der Herrschaft eines ausschliesslichen Prinzips, sondern beide nationalen Bedürfnisse, religiöse und politische Freiheit gehen hier Hand in Hand. Der Kampf gegen den Absolutismus wird von beiden Seiten geführt. Der Geist der politischen Freiheit wurzelt in der Magna Charta, der der religiösen Freiheit in der nur äusserlich durchgeführten Reformation Heinrichs VIII. Jede Revolution, politischer oder religiöser Natur, bedient sich der andern und fördert ihre Ziele. Der Charakter der Revolution des 17. Jahrhunderts ist zwar vorwiegend politisch, die religiöse Bewegung ist ihr zum grossen Teil vorausgegangen, dennoch ist gerade die Unvollständigkeit der Reformation der Tudors vereint mit der fortschreitenden Verteilung des Territorialreichtums und der gesteigerten geistigen Aktivität der elisabethanischen Zeit für die alte Tendenz nach politischer Freiheit ein mächtiges Stimulans gewesen. Lange dauert das Ringen mit der absoluten Monarchie, verschiedene Parteien suchen auf verschiedenen Wegen die Verhältnisse zu stabilisieren; erst das Jahr 1688 bringt den Sieg der religiösen und politischen Freiheit, und dieser Sieg bleibt nicht beschränkt auf den englischen Boden, sondern er reiht sich ein in den europäischen Kampf gegen den Despotismus Ludwigs XIV.

Die Entwicklung des kontinentalen Europa, namentlich Frankreichs, das Guizot seit dem 17. Jahrhundert als prädominierend in den Mittelpunkt der europäischen Geschichte stellt, ist im Grunde dieselbe wie in England, nur weniger vollständig, weniger harmonisch. England hat nie die Herrschaft eines ausschliesslichen Prinzips durchgemacht; selbst während des Absolutismus der Tudors gewahrt man die erstarkende Macht des Bürgertums. Der Kontinent dagegen hat alle gesellschaftlichen Elemente nacheinander mit einer ganz ausgesprochenen Prädominanz am Ruder gesehn: Aristokratie, Monarchie, Demokratie. Was England bereits im 17. Jahrhundert erreichte, eine politisch-soziale Ordnung, die allen Elementen gerecht wird, eine «transaction» aller Prinzipien, das hat der Kontinent erst auf dem Wege einer langen Entwicklung erreicht.

Der restlose, wenn auch zum grossen Teil national wertvolle Despotismus Ludwigs XIV., und die ebenso restlose Herrschaft des «libre examen», der individuellen menschlichen Vernunft der Regierungs- und Autoritätslosigkeit des 18. Jahrhunderts vermochten nicht der Gesellschaft die legale Koexistenz aller Rechte

und Interessen zu sichern. Doch das 18. Jahrhundert, das absolutistische Jahrhundert der Vernunft, hat dem politischen Absolutismus den Kampf angesagt; die französische Revolution vertritt das englische 1688 und es bleibt dem 19. Jahrhundert vorbehalten, den Sieg über die Extreme rein zu bewahren und eine mittlere Linie, den Kompromiss aller Lebensprinzipien voll zu verwirklichen.

Dies der Stoff und seine Verwertung in der «Civilisation en Europe». Der ganze Gedankeninhalt ist damit noch lange nicht erschöpft, aber es handelte sich hier nur darum, die leitenden Ideen, nach denen sich Guizot den geschichtlichen Verlauf vorstellt, herauszugewinnen.

Der Vorlesungscharakter bringt es mit sich, dass die innere Einheit oft etwas gestört ist. Die einzelnen Leçons ergeben weniger eine fortlaufende Darstellung als eine Aneinanderreihung von glänzend ausgeführten Bildern. Trotzdem ist Guizots Ziel wohl zu erkennen: er sucht die moderne Gesellschaft, so wie sie sich ihm darstellt, herauszuentwickeln aus ihren Anfängen, er sucht die modernen Werte Volk und Regierung aus der Vielheit der frühmittelalterlichen Prinzipien zu gewinnen. Er hat die ihm wichtigen staatlichen Elemente herausgegriffen: Monarchie, Aristokratie, Demokratie und Kirche, hat sie in ihrem innern Wesen, in ihren Verhältnissen zu einander, in ihren organisatorischen Auswirkungen zu erfassen und darzustellen gesucht, er hat die grossen Ereignisse, Kreuzzüge, Reformation, Renaissance auf ihr inneres Prinzip zurückgeführt und dessen geschichtliche Wirkung erforscht.

Der Gang der Untersuchung ist rein analytisch-deduktiv. Guizot sucht das geschichtliche Geschehen aus dem Wesen der Elemente abzuleiten. Geschichtliche Tatsachen dienen ihm meistens nur, seine Deduktionen zu illustrieren, die innere Notwendigkeit seiner prinzipiellen Erörterungen, die einen grossen Raum einnehmen[1]), zu demonstrieren.

Dass durch diese Methode manche Stellen mit unterlaufen, die an reine Deklamation grenzen[2]), mag man dem Vorlesungscharakter zu gute halten. Bedenklicher ist, dass die gesamteuropäische Geschichte dadurch in ein System gezwängt wird, das dem innern Wesen nach gleichförmig ist, mag es auch zeitlich auseinandergerissen werden. Guizot suchte die Systematisierung abzuschwächen mit der Bemerkung, die Geschichte schlage ihren Lauf nicht bewusst, sondern «par instinct» ein[3]);

---

1) cf. Guizot über Monarchie: Civil. en Eur. 9e Leçon, über Kirche: 5e Leçon, «gouvernement»: 133 ff, Gedankenfreiheit 150 u. s. f.
2) z. B. a. a. O. 275.
3) a. a. O. 301

dennoch bleibt der Eindruck ungeschwächt, dass die dargestellte Entwicklung einem Rechenexempel gleicht, dessen Lösung nach den gegebenen Anfangswerten gar nicht anders hätte ausfallen können und welche für alle Beteiligten dieselbe ist.

Wir haben es aber hier mit einem Werk zu tun, das es vorzog, das geschichtliche Material nach bestimmten Gesichtspunkten zu ordnen, bei äussern Erscheinungen nach innern Prinzipien zu fragen, nach Grund und Ursache zu forschen und alles gedanklich zu durchdringen, das sich zwar mit bewusst retrospektiver Orientierung[1]) und mit bestimmten Wertmassen in die geschichtliche Welt versenkt, aber nichtsdestoweniger in seinen historischen Qualitäten wertvoll ist.

Werfen wir nun noch rasch einen Blick auf die übrigen Werke, die sich mit diesem Stoffgebiet beschäftigen.

Schon dem jungen Guizot hat eine in diesem Sinne durchgeführte Behandlung der modernen Geschichte vorgeschwebt. Inwiefern aber die leitenden Gedanken der spätern Werke schon in seinen ersten Vorlesungen von 1812 an ausgebildet waren, geht aus der allein erhaltenen Eröffnungsrede nicht hervor. So sicher und gereift der methodisch-programmatische Teil der Rede, in dem er seine nach Ideen und Prinzipien orientierte Geschichtsauffassung gegen eine rein pittoreske Darstellung ausspielt, klingt, so lässt doch die nachfolgende Skizze des geschichtlichen Geschehens manche Frage offen. Etwas Bestimmtes lässt sich über den Kurs nicht ausmachen.

Das erste grössere Werk, das in diesen Stoffkreis gehört, ist die «Histoire des origines du gouvernement représentatif». Bei der Beurteilung dieser beiden Bände darf man nie aus den Augen lassen, dass sie aus Vorlesungen entstanden sind und zwar aus Vorlesungen, die Guizot als vortreffliche Bühne dienten, von der aus er seine politischen Grundsätze propagieren und seine oppositionelle Haltung der Regierung gegenüber rechtfertigen konnte. Die geschichtlich-analytische Darstellung wird fortwährend unterbrochen durch theoretische Erörterungen von Fragen der Tagespolitik. Guizot macht sich kein Gewissen daraus, nach fünf Leçons über die Institutionen der Angelsachsen und über das spätrömische Reich drei Leçons einzuschieben, die sich, losgelöst von der Geschichte, auf rein theoretischem Boden bewegen und sich über das «vrai principe du gouvernement représentatif» und über die damit zusammenhängenden Fragen der Volkssouveränität, der Publizität, der Gewaltentrennung, des Wahlmodus u. a. verbreiten[2]). Er findet mitten in der englischen

1) a. a. O. 204. 2) Orig. I 6e– 8e leçons

Geschichte nötig, auf diese Fragen der «philosophie politique» nochmals zurückzukommen und nochmals gegen Rousseau zu Felde zu ziehen.[1]) Die Betrachtung der mittelalterlichen englischen Parlamentswahlen gibt ihm Anlass zu einem «examen philosophique du système électoral de l'Angleterre au 14e siècle», das ihm dann reichlich Gelegenheit verschafft, seinen Glaubenssatz von der «capacité politique» herauszuschälen[2]).

Alles das, was man mit dem Ausdruck «philosophie de la charte» bezeichnen könnte, und das in diesem «Cours d'histoire moderne» reichlich vertreten ist, stempelt diese Vorlesungen eher zu einem Kurs über Staatsbürgerkunde und Verfassungslehre anhand der Geschichte als zu einem wissenschaftlichen historischen Werk.[3])

Dennoch sind diese beiden Bände reich an historischen Erkenntnissen und wertvollen Untersuchungen. Die meisten Ergebnisse sind, mit Ausnahme der Ausführungen über die Westgoten, in das zweite Werk dieser Gruppe, in die «Essais sur l'histoire de France» herübergenommen worden, und es genügt daher, ein Wort von den «Essais» zu sagen.

Sie sind aus den Vorlesungen über die «Origines» entstanden, aus demselben Bedürfnis, das «gouvernement représentatif» auf seine historische Grundlage zurückzuführen. Guizot erklärt zwar im ersten Vorwort, keinerlei politische Präokkupationen mitzubringen, die Vergangenheit «avec la plus entière impartialité» zu betrachten; ja er vertritt geradezu die Ansicht, dass die Lösung der gegenwärtigen politischen Fragen und die Grundlagen der Rechte, die ihm teuer seien, nichts mit der Vergangenheit zu tun hätten.[4]) Im neuen Vorwort zur 7. Auflage aber gesteht er, dass die «Essais» keine «étude purement scientifique» gewesen, dass sie vielmehr den ersten Schritt darstellten in der Frage nach der historischen Begründung der «liberté politique», einer Frage, an die fast alle seine Werke anknüpften.

Was später die «Civilisation en Europe» in grossen Zügen zusammenfassen konnte, ist in den «Essais» auf Grund umfassender literarischer und juristischer Quellenkenntnis und einer minutiösen Detailarbeit gewonnen worden, ohne sich mit theoretisch-politischen Erörterungen und Erzählungen historischer Ereignisse zu belasten, wie dies die «Origines» noch taten. Die Analysen der einzelnen Epochen des römischen Munizipalwesens, der germanischen Invasion, der chaotischen Uebergangszeit und besonders

1) Orig. II 10e leçon.

2) Orig. II 15e et 16e leçons; cf 18e leçon über Bikameralsystem, 21e leçon über Petitionsrecht. Pouthas 299 ff.

3) Guizot spricht offen aus, dass er diese historischen Studien vom Standpunkt der Gegenwart und ihren Tagesproblemen aus betreibe. «C'est du sein du nouvel ordre politique . . . que nous considérons . . . nécessairement l'histoire des institutions politiques de l'Europe . . .» Orig. I 1—5. speziell 4. 4) Préface der 1. Auflage 1823.

des Lehenswesens mit seinen komplizierten territorialen und persönlichen Verhältnissen sind bis ins Kleinste durchgearbeitet und nicht nur mit reichem Quellenmaterial, sondern auch mit den Ergebnissen der damals neuesten Forschung wie derjenigen Savignys gestützt.

Die historische Entwicklung zum «gouvernement représentatif», das die «Civilisation en Europe» «transaction» nennen würde, ist in den «Essais» nur für England durchgeführt worden. Die kontinentalen Verhältnisse enden mit der Darstellung des Feudalismus, d. h. mit der Auflösung der gemeinschaftlich nationalen Existenz in lauter persönlich-individuelle Beziehungen und Abhängigkeiten. Während England eine ruhige harmonische Entwicklung durchmacht, lässt die zersplitterte Welt des feudalen Frankreich keinen Ansatz zur Vermittlung der Staatsprinzipien aufkommen. Um aber dennoch das «gouvernement représentatif» aus der französischen Geschichte zu gewinnen, beruft sich Guizot darauf, dass in Frankreich die intellektuelle Einsicht der politischen Entwicklung und Revolution vorausging und dass darum die politische Errungenschaft umso reiner war.

Die «Essais» geben sich als unvollendete, aber unmittelbare Vorläufer der «Civilisation en Europe» und der «Civilisation en France», die der erstern auf dem Fusse folgte.

Die «Civilisation en France» führt dieselbe Entwicklung durch wie die «Civilisation en Europe». Sie beschränkt sich aber auf die Geschichte Frankreichs, die sie mit grosser Ausführlichkeit behandelt. Sie verspricht, die Kultur ganz und voll darzustellen und sich nicht nur an die soziale und politische Seite zu halten, wie die «Civilisation en Europe». Mit der französischen Kulturgeschichte glaubt Guizot ein zentrales, für ganz Europa typisches Bild entwerfen und dadurch sowie durch eine grosse Ausführlichkeit für die lokale Einengung entschädigen zu können. Er zerlegt die kulturellen Elemente in ihre politische und individuelle Seite. Voraus geht die soziale und politische Struktur. Es sind dieselben Elemente, die Guizot herausgreift, in ihrem Wesen erfasst, deren Geschichte er verfolgt; dieselben Ideen über Entwicklung und Begründung sind hier vertreten, nur alles mit einem sorgfältigen Eingehen ins Einzelne und von einer respektablen Masse von Quellenmaterial gestützt und illustriert. Typische Züge gewinnt Guizot aus Anekdoten und aus Chroniken, Heiligenlegenden und Briefen; soziale und politische Zustände werden veranschaulicht durch eingehende Analysen barbarischer und römischer Gesetze. In derselben Weise wird das eigentlich Kulturelle, das für Guizot leider nur aus Ideellem, aus Literatur und Philosophie besteht, durchgeführt. Guizots Bestreben, beide kulturellen Seiten in Verbindung zu bringen, tritt deutlich hervor.

Das Werk, das wohl sein bestes geworden wäre, ist zur Unzeit abgebrochen worden, so dass die individuell-kulturelle Seite nicht über das 10. Jahrhundert hinaus geht, und die politisch-soziale Darstellung ist mitten in der feudalen Epoche stecken geblieben. Es ist dies zu bedauern, da Guizots solide Art des Arbeitens und seine geistige Superiorität viel versprochen hätten. Andrerseits muss man aber zugestehn, dass bei der künstlerischen Inkompetenz Guizots noch mancher Wunsch in der kulturgeschichtlichen Darstellung offen geblieben wäre.

Wenden wir uns nun zur 2. Stoffgruppe, zur engl. Revolution. Guizots Absicht war, die ganze Phase der englischen Revolution von der Regierungszeit Karls I. bis 1688 darzustellen. Er war schon in den 20er Jahren in den Stoff, der damals allen Liberalen am Herzen lag[1]), hineingekommen. Guizot umfasste eine grosse Literaturkenntnis, die sich nicht nur auf das Allerbekannteste wie Hume oder Rapin-Thoiras erstreckte[2]). Er war wohl vorbereitet, als er an seine Geschichte ging, aber sie entstand stückweise und wurde nicht vollendet. Trotzdem man also nicht in der Lage ist, Guizots Gedanken über die ganze Revolutionsepoche aus einer zusammenhängenden und vollständigen Darstellung herauszuholen, so existiert doch eine Schrift, die in gedrängter Form den ganzen Zeitraum umspannt und über Guizots typische Anschauungen genügend Aufschluss gibt, um die fehlenden Bände der Geschichte in ihren Grundlinien zu ergänzen. Es ist dies der «Discours sur l'histoire de la Révolution d'Angleterre», der 1850 der 4. Auflage des 1. Teiles als neues Vorwort vorgesetzt, dann auch separat gedruckt wurde. Man kann zwar Bedenken tragen, gerade dieses ca. 100 Seiten umfassende Bändchen als Grundlage zu benützen, denn es stammt aus jener Zeit, da Guizot endgültig aus dem politischen Leben herausgedrängt wurde, und das durch eine demokratisch-republikanische Bewegung, was dem autoritären Monarchisten besonders schmerzlich war. Der «Discours» ist denn auch nichts weniger als eine reinsachliche Darstellung der englischen Revolution, sondern vielmehr ein wissenschaftlich zugestutztes Pamphlet gegen Republik und reine Demokratie.[3]) Guizot beantwortet die Frage, die er an

1) Man denke an Mme de Staël, deren Voreingenommenheit für die englische Verfassung auf allen paar Seiten ihrer «Considérations» zum Ausdruck kommt; ferner an Thierrys Erstlingspublikation «Vue des révolutions d'Angleterre» (10 ans d'études historiques 1 ff) und an seine «Conquête de l'Angleterre par les Normands», an Villemains «Cromwell», an Chateaubriand, an B. Constant, der in seinem «Cours de polit. constitut.» vollständig von der engl. Verfassung inspiriert erscheint. 2) cf Rév. d'Angleterre : Préface.

3) Guizot gibt diese aktuelle Tendenz zu, er sagt vom Discours, er sei «un tableau général de la Révolution d'Angleterre, dans tout son cours de 1625—1688 . . . . Tableau que je voudrais rendre assez complet et assez précis pour que, sans rapprochements ni comparaisons explicites, par le seul éclat des faits, il en sortit quelques vives lumières sur notre Révolution à nous, et sur notre situation actuelle. Je n'ai, de ma vie, prostitué l'histoire au service de la politique. Mais quand l'histoire parle, il est bon que la politique écoute» : Les années de retraite de M. Guizot: 14

die Spitze des «Discours» stellt: «Pourquoi la révolution d'Angleterre a-t-elle réussi?» sehr eindeutig: weil sie, 1688 nämlich, überhaupt keine Revolution war.

Trotz dem ausgesprochenen Charakter einer Kampfschrift, die in das noch gährende Frankreich hineingeworfen wurde, wird man in dem Discours kaum einen Gedanken finden, der nicht ganz Guizot wäre, der nicht auch in seiner Geschichte, so weit sie ausgeführt ist, vertreten wäre, nur dass alles das, was er in seiner Gereiztheit in Superlativen ausdrückt und aufs schärfste formuliert, in der Geschichte vielmehr in die bewusst leidenschaftslose und objektive Darstellung zurücktritt. Hält man dies im Auge und lässt man die tendenziöse Ausmünzung der Tatsachen und die begleitenden Deklamationen beiseite, so erhält man das Bild, das sich der Historiker Guizot von der englischen Revolution gemacht hat.

Für ihn ist sie politische und religiöse Revolution zugleich; ihr Erfolg liegt zum grossen Teil darin begründet, dass die beiden grossen menschlichen Leidenschaften, Religion und Politik, Hand in Hand gingen, sich miteinander auflehnten gegen den Absolutismus und sich gegenseitig in ihrem Kampfe unterstützten. Ebenso wichtig ist, dass die revolutionäre Bewegung nicht hervorgerufen wurde durch eine zügellose Theorie, dass sie nicht eine Umkehrung der Dinge beanspruchte, nicht etwas vollkommen Neues vom Zaune brechen wollte, sondern dass sie gleichsam organisch aus den Traditionen des Landes herauswuchs: die Revolution ist nur die Fortsetzung der Bewegung, die die Magna Charta errungen, nur die Fortsetzung der bereits begonnenen Reformation der Tudors. Sie ist herausgefordert worden durch den «despotisme agressif»[1]) Karls I., sie ist eine «explosion des colères et des espérances nationales»[2]), aber sie ist «unanime autant que légitime».[3])

Die erste Phase hält sich durchaus in den Grenzen der Legalität. Aber die Bewegung, einmal im Zug, führt über ihr Ziel hinaus. Die konstitutionelle Monarchie verlangt beständige Kompromisse der Gewalten; für die ringenden Mächte des 17. Jahrhunderts aber, für Parlament oder Monarchie gibt es nur entweder Sieg oder Niederlage, alles oder nichts, restlose Souveränität oder Unterwerfung.

Darum genügen die politischen Reformen, um derentwillen die Erhebung ausgelöst worden, nicht; die revolutionäre Partei siegt über die Reformpartei, die beiden grossen Parteien bilden sich in gegenseitiger Opposition, die von nun an die Geschichte Englands leiten: die Partei der bestehenden Ordnung und die

1) Discours 8. 2) a. a. O. 9. 3) a. a. O. 8.

Partei des Fortschritts und der Demokratie. Der Sieg gehört vorläufig der revolutionären Richtung, der König flieht, und der Bürgerkrieg löst den Debattenkrieg ab. Die politische Trennung beruht zugleich auf einer sozialen Trennung, und unter den politischen Forderungen beider Parteien verstecken sich soziale Prätentionen. Das durch Reichtum emporgekommene Bürgertum schart sich um das Unterhaus, der Feudaladel sucht mit der sinkenden Macht des Königs seine eigene geschwächte Stellung zu retten. Verhandlungen scheitern am Uebermass der Forderungen; der Krieg dauert weiter. Der letzte Versuch der legalen Reformpartei, Frieden mit dem König zu machen, verläuft ergebnislos, die entfesselte Revolution hat den Reformern den Boden entzogen. Die revolutionäre Partei ist am Ruder; der König fällt als ihr Opfer.

Die Partei geht nun daran, die bestehende Ordnung umzustürzen und die Republik aufzurichten. Sie entspricht den Interessen Cromwells und seiner Soldaten, auch den abstrakten Theorien einiger Ideologen wie Vane, Sidney, Milton; aber sie widerspricht allen Traditionen des Landes und setzt sich nur durch dank der parlamentarischen Tyrannei und Unbilligkeit. Sie stösst auf eine allgemeine «aversion manifeste du public»[1]) und auf eine «résistance passive du pays»[2]). Hunderte von Beispielen beweisen, dass «jamais peuple vaincu par une faction révolutionnaire . . . ne refusa plus clairement à ses vainqueurs son adhésion et son concours».[3])

Auf den passiven Widerstand folgen die Angriffe. Die Zersetzung beginnt in den eigenen Reihen der republikanischen Partei; den Gleichmachern (Levellers) genügt das Errungene nicht, die Kommunisten regen sich, die Republik hat sich gegen die eigenen aufständischen Soldaten zu wehren. Die Monarchisten in Irland erheben sich, und in Schottland wird Karl II. proklamiert. Das Parlament hält sich nur mit äusserster Tyrannei, mit politischer, religiöser und juridischer Vergewaltigung.

Für die Fähigen ist diese «oppression au sein de tant d'anarchie»[4]) unerträglich, sie suchen durch irgendeinen «acte grand et national»[5]) daraus herauszukommen. Da das Innere der Anarchie verfallen ist, bietet allein die äussere Politik noch Spielraum: der Gedanke der Einverleibung Hollands kommt auf; aber diese Chimäre des englischen Parlaments scheitert an dem gerechtfertigten Hochmut der Holländer und zieht den Krieg zwischen beiden Republiken nach sich.

Inmitten der innern und äussern Niederlagen erhebt sich ein Mann mit der Einsicht, dass die Zerstörung aufhören und der

1) a. a. O. 22. 2) a. a. O. 24 f. 3) a. a. O. 25. 4) a. a. O. 32. 5) a. a. O. 31.

Staat erneuert werden muss, Cromwell. Er erkennt die grosse Notwendigkeit der Situation: «la révolution était faite, il fallait refaire un gouvernement»;[1]) er erkennt zugleich die Unfähigkeit und Unmöglichkeit eines souveränen Parlaments. Er trennt sich von der herrschenden Partei, er geht nach Irland und dann nach Schottland, um gross und unentbehrlich zu werden. Er siegt über Karl II., während das Parlament immer mehr versinkt in Kleinlichkeiten und gehässigen subalternen Parteiinteressen. Er wartet, bis das Mass voll ist; dann aber genügt eine Kompagnie, das souveräne Parlament auseinanderzujagen.

Es beginnt nun der 5jährige Despotismus Cromwells unter dem Namen der Republik und des Protektorats. Cromwell respektiert die traditionellen Institutionen des Landes, die nationalen Gewohnheiten und Formen. Nach aussen sucht er Erhaltung des Friedens und der Neutralität, und selbst in seinem Krieg mit Spanien, der ihm die wichtigen Stützpunkte Dunkerque und Jamaika einträgt, wahrt er die englische Selbständigkeit im europäischen Kampf zwischen Habsburg und Bourbon. Seine Regiernng gestaltet sich nach den Prinzipien der Ordnung und der Grösse, den einzigen, die den Despotismus bei einer starken Nation möglich machen. Dennoch fehlt seiner Macht die rechtliche Begründung. Er ist anerkannt als «maître irrésistible», aber nicht als «souverain . . . définitif»[2]). Er sucht darum, seiner Macht die legitime Grundlage zu geben; vier Parlamente werden zusammenberufen in fünf Jahren, aber sie sind unvollständig, willkürlich zusammengesetzt, ohne konservatives Element, weder fähig zu regieren, noch regierbar. Als Cromwell endlich glaubt, mit dem letzten Parlament am Ziel, der vollständigen Wiederherstellung der englischen Monarchie, angelangt zu sein, da scheitern seine Wünsche an der Armee, die an ihren republikanischen Ideen festhält. Durch die Notwendigkeit seiner Lage gerät er immer mehr in den militärischen Despotismus hinein; es war ihm nicht vergönnt, die Diktatur in eine Regierung der Freiheit und des Rechts zu verwandeln.

Cromwells Tod stürzt England von neuem in Anarchie. Noch einmal leben alle überwundenen Machtfantome auf: das Protektorat, Armeeherrschaft, das alte Lange Parlament. Erst Monk mit seinem Bon sens, seinem Widerwillen gegen Unordnung setzt diesem Treiben ein Ziel. Er trifft das Richtige; die einzig mögliche Macht, die Monarchie kommt durch ihn ans Ruder. Die Restauration vollzieht sich natürlich, wie ein selbstverständlicher Akt, getragen von dem «élan de la nation anglaise enfin délivrée de l'oppression»[3]).

1) a. a. O. 34. 2) a. a. O. 48. 3) a. a. O. 55.

Republik und Protektorat sind durch sich selber zerstört, die Monarchie findet ein verlassenes Schlachtfeld. England hat aus der Revolution die Erfahrung gerettet, sich nicht mehr den extremen Parteien auszuliefern. «C'est à partir du règne de Charles II, que ce bon sens, qui est l'intelligence politique des peuples libres, a présidé aux destinées de l'Angleterre.»[1])

Der Wille Englands ist von nun an die Erhaltung der drei grossen Resultate der Revolution: die Bindung der königlichen Gewalt an die des Parlamentes, die Praeponderanz des Unterhauses innerhalb des Parlaments und die ausschliessliche Herrschaft des Protestantismus.

Diesem nationalen Willen stehen zwei Monarchen, Karl und Jakob, gegenüber, der eine nach aussen konziliant, aber mit innerer Neigung zum Absolutismus und zur katholischen Konfession, der andere macht aus diesen geheimen Neigungen seinen eigensten Glauben, den er öffentlich zur Schau trägt.

Aus diesem Gegensatz heraus ist die Geschichte Englands unter den letzten zwei Stuarts zu verstehen, sie ist nichts anderes als «l'histoire de ce profond désaccord, lentement révélé, mais enfin éclatant entre deux rois et leur peuple, et des efforts persévérants du peuple anglais pour échapper aux conséquences de ce fait, c'est-à-dire à une nouvelle révolution»[2]).

Die beginnende Reaktion Clarendons, der glaubt, die grossen Resultate der Revolution ignorieren zu können, die frivole Grundsatzlosigkeit des Cabaleministeriums, das zwischen Parlament, König, Fraktionen und Menge hin- und herschwankt, die schroff monarchische Politik des Grafen Dandy, der die Partei der Tories und als deren Opposition die der Wighs schafft, die akzentuierte monarchisch-katholische Reaktion am Ende Karls II., die mit Jakob II. immer gefährlichere Dimensionen annimmt, alle diese Phasen sind nur verschiedene Formen und Beweise der Opfer und Duldung, die das Land bezeugt, um das Haus der Stuarts zu halten und eine neue Revolution zu vermeiden.

Aber die Geburt eines Tronfolgers, die die Reaktionsperspektive in eine unbestimmte Zukunft verlängert, gibt den Ausschlag. Die beiden grossen Parteien einigen sich und rufen Oranien zu Hilfe zum Schutz der Gesetze und des Glaubens von England. Ganz Europa kennt und billigt das Unternehmen. Oranien tritt in England auf als Befreier; Jakob II. flieht. Das Parlament von 1689 sieht zwar alle Gegensätze ausbrechen und stellt den Erfolg der Revolution in Frage. Aber derselbe Bon sens, der die Führer der Revolution am Anfang beherrscht hat, zeigt sich nun wieder bei den hervorragendsten Parlamentariern und bei

1) a. a. O. 60. 2) a. a. O. 63.

Oranien: die Einigung kommt zustande und die Erhebung des Königspaares Oranien-Stuart wird proklamiert.

Die Revolution war unternommen worden im letzten Augenblick, unter dem Zwang der Notwendigkeit. Sie ging nicht über ihr Ziel hinaus und verlor sich nicht in prätentiösen, aus abstrakter Theorie geschöpften Verirrungen. Legale Parteien, und nicht ein revolutionärer Pöbel, haben sie vorbereitet und unternommen; sie gingen zusammen und schufen ein Werk der Transaktion und der gemeinsamen Notwendigkeit, das ist die Grundlage ihres Erfolges gewesen.

In diesen Zusammenhängen stellt sich Guizot den Verlauf der englischen Revolution vor; ihre Darstellung sollte «le développement et la démonstration historique de la préface nouvelle...», eben dieses Discours sein[1]). Sie ist nur bis 1660 geführt worden.

Mit Guizots englischer Revolutionsgeschichte betritt man ein völlig neues Gebiet der Darstellung. Guizots Absicht war hier nicht wie in den Vorlesungen, eine geschichtliche Analyse, eine gedankliche Disziplinierung und Durchdringung der tatsächlichen Welt zu geben, sondern einfach die Tatsachen als solche wirken zu lassen, die Ereignisse durch sich selbst sprechen zu lassen, oder einfach: zu erzählen. Der «Discours» hat bewiesen, dass Guizot die englische Revolutionsgeschichte mit ganz bestimmten Auffassungen verknüpft, dass er nicht bloss eine rein objektive Freude am Geschehenen hat, sondern dass er den Stoff nach grossen Leitgedanken bewältigt und ordnet. Aber er will hier nicht die Geschichtstheorie, das Räsonnement in den Vordergrund stellen, sondern die geschichtliche Wahrheit aus den einfach erzählten Begebenheiten hervorgehn lassen: «. . . je voudrais faire voir et toucher au doigt par la seule mise en scène vraie et complète des événements et des hommes», das ist nach Guizots eigenem Ausspruch seine Absicht[2]).

Ferner wollte Guizot ein populäres Werk schaffen, das für die Masse bestimmt war. Es ist daher klar, dass er die mühsame analytische Arbeitsmethode, die er in seinen Cours publics anwandte, nicht brauchen konnte. In seinen Vorlesungen kam es ihm darauf an, seinen Hörern mit der Geschichte zugleich einen Begriff seriöser und solider historischer Arbeit zu geben, ihnen nicht bloss die Resultate der Forschung zu übermitteln, sondern sie auch den Weg zu den Resultaten zu führen. Die populäre Geschichtsdarstellung verlangt eine andere Form.

Guizots rein erzählende Darstellung der englischen Revolution ist ohne Zweifel abhängig von der Art, die damals unter dem

1) Les années de retraite de M. Guizot: 15. 2) Lettres: 111.

Einfluss der Romantik, der historischen Romane Scotts und Chateaubriands eingedrungen war und sich in de Barante und dann namentlich in Thierry ausgewirkt hatte[1]. Guizots Erzählung ist ganz selten von allgemeinen Betrachtungen, Wertungen, deklamatorischen Ausrufen oder philosophischem Räsonnement unterbrochen. Sie lässt in angenehmem Fluss, massvoll im Ausdruck, klar und fast leidenschaftslos den Gang der Ereignisse vorüberziehn. Die Stärke der Guizot'schen Darstellung beruht auf der ausgezeichneten Fundierung, jede Behauptung ist gestützt; Guizot verfügt über ein reiches Quellenmaterial, das aus Briefen, Memorien, Parlamentsakten, Gesandtschaftsberichten und Pamphleten besteht, ganz abgesehen von den vielen Darstellungen, die ihm zur Verfügung standen. Dann kam Guizot seine politische Begabung, seine Einsicht in politische Kämpfe und Revolutionen, in Parlaments- und Parteimanöver zu gute. Die Partien, die den parlamentarischen Debatten, den Parteiformationen und -intrigen gewidmet sind, legen Zeugnis von Guizots überlegener Einsicht ab, während die langen Kapitel des zweiten Bandes, die die kriegerischen Ereignisse darstellen, wohl klar, aber nichts weiter als angenehm erzählt sind und keine originelle Begabung verraten[2]).

Trotzdem die Erzählung Guizots immer eine klare und anschauliche Situation schafft, steht sie doch hinter derjenigen Thierrys oder gar Michelets, ja hinter seinen eigenen Anforderungen zurück. Im Vorwort beklagt er sich, dass allen Werken, die vor dem seinigen über diese Epoche entstanden, das warme pulsierende Leben fehle, dass alles noch «de la méditation et de la science», mehr «un travail d'érudit ou de philosophe» sei[3]), und an anderm Ort verlangt er, etwas konkreter, vom Historiker nicht nur Kenntnis der Tatsachen und deren innere Verbindung, sondern auch das Vermögen, diese Erkenntnis lebendig zu gestalten und die individuellen Züge herauszuarbeiten.

Guizot definiert anlässlich der Besprechung der Geschichte des römischen Rechtes von Savigny die Aufgabe des Historikers, die eine dreifache ist: 1. exakte Kenntnis der Vergangenheit, Sammlung der Tatsachen, das was Guizot Anatomie der Geschichte nennt; 2. die Forschung nach den innern Gesetzen und Beziehungen unter den Tatsachen, was Guizot mit Physiologie der Geschichte bezeichnet. Aber weder Anatomie noch Physiologie machen die wahrhafte Geschichtschreibung aus. «Con-

1) Jullian unterstreicht besonders den Einfluss de Barantes auf Guizots Darstellung; Introduction XXII.

2) cf Sainte-Beuve: «. . . ce que M. Guizot excelle à exposer, ce sont les débats, les discussions, les tiraillements des partis, le côté parlementaire de l'histoire, la situation des idées dans les divers groupes à un moment donné». Causeries du Lundi I 303.

3) Rév. d'Angl. I Préface XXII f.

naissez-vous aussi leur physionomie extérieure et vivante (des faits)? Sont-ils devant vos yeux sous des traits individuels, animés? Il le faut absolument, car ces faits, qui sont morts, ont vécu; ce passé a été le présent, s'il ne l'est pas redevenu pour vous, si les morts ne sont pas ressuscités, vous ne savez pas l'histoire». Das 3. Moment: «la reproduction de leur forme et de leur mouvement» gehört unbedingt zur vollständigen Geschichte: «. . . toute grande oeuvre historique . . . doit être considérée et jugée sous un triple rapport»[1]).

Wenn man Guizots eigenen Masstab an sein Werk legt, so muss man sagen, dass er seine Forderungen nicht restlos erfüllt hat. Guizot hat nicht das Vermögen, konkret, farbig, lebendig darzustellen. Seine Stärke beruht im Denken, nicht im Malen[2]). Dieses stilistische Manko zeichnet die ganze englische Revolutionsgeschichte aus. Aber als politische Geschichte stellen die 6 Bände ein ausserordentlich solides Werk dar. Für Guizots Zeit bedeuteten sie eine wissenschaftliche Neuheit trotz den vielen bereits vorhandenen Darstellungen; nicht nur Guizots politische Ueberlegenheit, sondern auch das reiche archivalische Material, das Guizot zum ersten Mal benützte und das er grossen Teils im Anhang herausgab, sicherten dem Werk einen erhöhten Wert.

Damit wäre das Notwendigste über das zweite grosse Stoffgebiet des Guizot'schen Schaffens gesagt; seine historiographische Tätigkeit ist aber damit noch nicht erschöpft. Die übrigen Werke reihen sich den beiden grossen Gruppen an.

Der «Washington» ergab ein Pendant zur englischen Begründung des «gouvernement libre». Guizot hat die Arbeit durchgeführt, so wie man es von ihm erwartet, mehr als Politiker denn als Psychologe. Die staatliche Entwicklung der jungen amerikanischen Republik interessiert ihn zum mindesten ebenso sehr als die persönliche Rolle Washingtons, und darum ist aus der «Etude historique» nicht ein Porträt, sondern eine substantielle Geschichte der amerikanischen Revolution geworden.

---

1) Civil. en Fr. I 313 ff.

2) Dies haben manche Kritiker Guizot zum Vorwurf gemacht. Taine wirft Guizot Mangel an historisch-charakteristischem Detail vor und hält ihm die farbenreichen Chroniken entgegen: «M. Cuizot néglige ce superbe spectacle. — (Taine denkt an die cromwellschen Massaker in Irland); — il n'osa ressentir ces passions sauvages; il analyse pour la politique la lettre de Cromwell et refuse au peintre et au psychologue le tableau qu'ils en demandaient». « . . . Ce n'est pas assez d'être grave et solide. Les trois quarts des faits échappent à cette façon de raconter. Il y a dans l'histoire des aventures bouffonnes, des événements de cuisine, des scènes d'abattoir et de cabanon, des comédies, des farces, des odes, des drames, des tragédies. Il doit renfermer en lui cinq ou six poètes. Il n'y a qu'un seul écrivain dans Guizot . . . ». Taine, Essais de critique 30 ff.

Ähnlich Flint, er findet Guizot als Erzähler «assez médiocre» und die englische Geschichte «comme oeuvre d'art . . froide et décolorée en comparaison de ce que M. Carlyle a écrit sur le même sujet»; er vermisst die Bewegung, die Gefühle des Moments, die individuellen Eigenheiten. Flint: La Philosophie de l'Hist. en France: 253.

Im «Peel» steht der liberal-konservative Staatsmann im Mittelpunkt, der Politiker, der für die grossen Fragen der sozialen und politischen Reform kämpft, der Führer der Konservativen mit innerer Neigung zum Liberalismus, der Mann der Ordnung und der organischen Entwicklung, oder wie Guizot sagt, des «progrès sensé»[1]. Das Buch ist instruktiv, aber keine eigentliche Geschichte. Es ist vielmehr eine Verteidigungsschrift auf eigne Rechnung; wo sich Gelegenheit bietet, da befürwortet Guizot offen und zuweilen weitschweifig seine eigene Politik[2]. Diese memoirenhaften Züge gehören nicht in eine objektiv-historische Darstellung, aber Guizot wollte den «Peel» auch nicht als solche angesehen wissen. Er soll hier nur angeführt werden, weil später noch einmal darauf Bezug genommen wird.

Was endlich die «Histoire de France, racontée à mes petits-enfants» anbelangt, so gibt der Titel bereits Aufschluss über ihre Entstehung. Guizot hatte oft seine Enkelkinder in seinem Heim Val-Richer in der Normandie, wo er seit 1849 zurückgezogen lebte, versammelt und unterrichtete sie in der Geschichte. Ein Verleger hatte Guizot veranlasst, seine Leçons zu diktieren und herauszugeben, was denn geschah. Der Untertitel versprach die Fortführung bis zur französischen Revolution, aber der 5. Band, der die Geschichte Ludwigs XV. und XVI. behandelt, ist nicht mehr von Guizots eigener Hand, sondern von seiner Tochter nach hinterlassenen Notizen zusammengestellt worden.[3] An Gedanken bringt die Geschichte nichts Neues; die Darstellung ist der Verwendung entsprechend rein erzählend mit viel pittoreskem Detail. Guizot strebt nicht nach Originalität: er hält sich partienweise an Thierry, de Barante, Mignet, oder an seine eigenen Werke; er zitiert seitenlang alte Chroniken oder erzählt sie nach: er verliert sich in viele Einzelheiten und individuelle Züge berühmter Helden und Dynasten und bringt ausführliche Erzählungen von kriegerischen Operationen. Die stoffliche Gliederung ist äusserst primitiv: nach Regierungszeiten der einzelnen Dynasten. Erst der 4. Band bringt mit der zunehmenden Bedeutung des Werkes eine Gliederung nach Interessengruppen und Lebensgebieten: Hof, Provinzen, religiöse Politik, Auswärtiges, Kulturelles usw. Hier findet auch eine eingehende Schilderung des Funktionierens des Ancien régime in den Provinzen, des religiösen und kultur-

1) Peel 198.

2) z. B. 144 über das «droit de visite», 158 ff über die Frage von Taïti, 133 f über seine Beziehungen zu Lord Aberdeen, 138 über die Friedenspolitik Louis-Philippes.

3) Ich verzichte darauf, diesen Band zu berücksichtigen. Als Rechtfertigung dieser Unterlassung diene das Urteil der Revue historique über die aus gleichen Voraussetzungen entstandene «Histoire d'Angleterre, racontée à mes petits-enfants»: «En réalité ce n'est point là une oeuvre de M. Guizot, mais une oeuvre de Mme de Witt, sa fille, à laquelle des notes prises pendant les leçons de l'illustre vieillard servent de canevas . . . On ne trouve rien dans les fascicules qui rappelle la manière forte et grave de M. Guizot». Revue histor. II 1876, 319.

ellen Lebens Platz. Vielfach verliert sich Guizot aber auch hier in individuelle Anekdoten.

Der Löwenanteil wird von Königen, Adel, Princes du sang, Feldherrn und Politikern bestritten; weit bescheidener werden Institutionen oder gar Gesetze, die oft nur am Schluss einer Regierungszeit aufgezählt werden, bedacht. Der Ton der Erzählung, die kühle, farblose Art erinnert an Thiers oder Mignet, was aber echt Guizot ist, das sind die politischen und sozialen Wertungen, die hier, wo es sich nicht um ein Werk für die gelehrte Welt gehandelt hat, in ihrer ganzen Subjektivität dastehen, und wenn man in seinen grossen Werken hie und da im Zweifel sein kann über Guizots persönliche Meinung, so wird man darüber in der «Histoire de France» unzweideutig Auskunft finden. Darum wird auch dieses letzte historische Werk hin und wieder herangezogen werden müssen.

Auf die Erwähnung der übrigen geschichtlichen Sachen, Revueartikel, Uebersetzungen und der ins religiöse Gebiet gehörenden Werke wird hier verzichtet. Die Menge des Stoffes verlangt so wie so eine Beschränkung, und es werden in der Folge nur die Hauptwerke Guizots, die beiden Kulturgeschichten mit den Essais und die englische Revolutionsgeschichte die Grundlage der Untersuchung bilden; die übrigen Arbeiten sollen nur zur Ergänzung, wo es notwendig ist, herangezogen werden.

Es bleibt nun noch die Frage offen nach der Einheit der Guizot'schen Historiographie angesichts der verschiedenen Sujets, die Frage, ob nicht ein einziger Grundgedanke in allen diesen Teilwerken lebt, sie inspiriert und ihre Durchführung beeinflusst hat. Die Antwort, wenn sie auch noch nicht mit aller Deutlichkeit aus der obigen Inhaltsangabe herausgekommen ist, wird dann klar werden, wenn man untersucht, wie Guizot den Stoff geformt hat, was er aus ihm herausgeholt und was für Schlüsse er daraus gezogen hat. Dies wird die Aufgabe des nächsten Abschnittes sein.

Die Politik in Guizots Historiographie.

1. Société — Etat — Nation.

Das eine geht aus der Inhaltsangabe der Werke ohne weiteres hervor: womit sich Guizot beschäftigt, das ist der moderne Staat. Die Kulturgeschichten sowie die englische Revolutionsge-

schichte verfolgen das eine Ziel, darzutun, wie der moderne Staat enstanden ist. Guizot bringt der Geschichte vor allem ein politisches Interesse entgegen, und es erscheint daher als gerechtfertigt, zunächst danach zu fragen, wie sich diese politische Orientierung in Guizots Werken ausspricht, was er unter staatlichem Leben versteht, wie er die einzelnen Staatsformen in der Geschichte aufsucht und beurteilt und zuletzt was er als das staatliche Ergebnis der Geschichte ansieht oder wünscht.

Zunächst wird die Frage auftreten: worauf begründet Guizot den Staat und was für ein Wesen gibt er ihm?

Guizot hat sich über die Entstehung des Staates nie im Zusammenhang geäussert; es ist dies begreiflich, denn alle Begründung des Staates ist Theorie, die, sie mag aussehen wie sie will, nichts ändert am faktischen Bestand. Guizot hat den Staat übernommen, weil er da war; er ist für ihn ein historisches Faktum, das keiner theoretischen Begründung, die notwendigerweise Hypothese bleiben muss, bedarf.

Dennoch wäre es auch nicht Guizots Art, etwas Gegebenes einfach hinzunehmen, ohne das Daseinmüssen dieses Gegebenen auf eine allgemeine Grundlage zurückzuführen, und der denkende Historiker besonders, der weiss, dass es Zeiten und Menschen gibt, die man nicht als staatlich ansehen kann, verlangt zu wissen, was es ist, das die Individuen zu Staaten zusammenschliesst.[1]

Guizot wandelt hier ganz in den Bahnen des rationalistischen 18. Jahrhunderts. Die Grundlage des Staates ist das Individuum. Aber nicht die blosse Menge der Individuen macht den Staat, auch nicht die Gewalt eines Einzelnen, der die Vielen zu einem Ganzen zusammenzwingt. Die staatsschaffende Kraft ruht in den verschiedenartigen Beziehungen von Mensch zu Mensch.

Handel und Industrie, Verkehr, gemeinsame Interessen geistiger und materieller Art, Gegenseitigkeit der Bedürnisse[1] sind es, die aus den Individuen eine Gemeinschaft formen.

Man wird hier einwenden: dies ist noch kein Staat, sondern erst eine Gesellschaft. Ein Zusammenschluss Gleichgesinnter bedeutet noch keine staatliche Organisation. Guizot widerspricht dem nicht. Er redet selbst von «société», wenn er an diese durch Interessenverflechtung geschaffene Kollektivität denkt. Aber «société» und «Etat» sind für ihn dasselbe. Es gibt keine «société», die nicht zugleich «Etat» wäre, die nicht aus sich heraus eine Regierung schaffen würde. Denn in der Idee der Gesellschaft ist die Idee einer Regel, eines gemeinsamen Gesetzes

1) Essais 69.

enthalten und Unterwerfung unter eine Regel ist das Grundprinzip der Gesellschaft und des Staates.[1])

Staat und Gesellschaft sind somit identisch. Die Gesellschaft organisiert sich durch sich selber. Aus dem Chaos geboren, bildet sie zunächst kleine Gemeinschaften, die entstehen aus dem Bedürfnis der Menschen, sich zu verbinden und unter *einem* Rechte zu leben. Sie wird eine Justiz, Miliz, Polizei, Steuern, das heisst einen kleinen Staat herausentwickeln, zunächst lokal, aber aus dem Zusammenschluss lokaler Staaten geht der grosse nationale Staat hervor.

Damit kommen wir zum dritten Ausdruck, den Guizot in gleichem Zusammenhang braucht, zu «Nation». Auch Nation ist nichts anderes als Zusammenschluss gleichgesinnter Individuen, die sich als eine staatliche Volksgemeinschaft konstituieren. Wo Gesellschaft ist, ist Staat, ist Nation. Guizot braucht die Begriffe fast unterschiedslos. Alle drei bezeichnen das gleiche Wesen, alle drei bedeuten dieselbe politisch-soziale Gemeinschaft, beruhen auf denselben Grundlagen.

Guizots Begriff von Nation ist verbunden mit der Vorstellung einer politisch organisierten und mit politischer Macht ausgerüsteten Gesellschaft.[2]) Die staatliche Existenz gehört unbedingt zum Begriff der Nation. Wo keine Gesellschaft, kein Staat ist, da ist auch keine Nation.

Guizot zieht sogar noch eine weitere Begrenzung des Begriffes Nation. Er wendet sich gegen die landläufige Auffassung, nach welcher alle diejenigen, die auf gemeinsamem Territorium wohnen, unter dem Begriff Nation zusammengefasst werden. Er glaubt, dass in Wirklichkeit nur die, welche kulturell höher stehen, fähig sind, Träger des nationalen Gedankens zu sein[3]), und dass der Fortschritt der Kultur allein die anonymen Klassen nach und nach auf die Höhe staatlicher und geschichtlicher Erlebnis- und Aktionsfähigkeit erheben kann. Von dieser radikalen Konsequenz ist Guizot nie ganz abgewichen; aus dieser Ueberzeugung kann er alles, was nicht politisch irgendwie organisiert ist, als Nation ablehnen, alles andere dagegen, das einen politischen Ausdruck gefunden hat, für seinen Begriff von Nation in Anspruch nehmen. So kann er sagen, dass mit der Formation des englischen Unterhauses eine neue Nation emporgekommen sei[4]), oder er kann

1) Orig. I 86 f : «Société et gouvernement, ces deux faits s'impliquent l'un l'autre ; il n'y a pas plus de société sans gouvernement, qu'il n'y a de gouvernement sans société. L'idée de société emporte nécessairement l'idée de règle, de loi commune, c'est à dire de gouvernement».

2) cf Essais 201, wo «Etat» und «nation» durchaus synonyme behandelt sind; ebenso im Civil en Europe 273, wo Guizot von den verschiedenen Gesellschaften der feudalen Welt sagt: «elles ne formaient point, à proprement parler, une nation, un Etat».

3) Orig. I 48

4) Orig. II 160, 226: «Ce fut véritablement une nation nouvelle qui entra alors dans l'Etat».

zwischen einer «nation politique» oder «civile» und einer «nation ecclésiastique» oder «religieuse» unterscheiden. Guizot ist weit davon entfernt, den Begriff Nation mit der Vorstellung des Blutes, der Rasse zu verbinden, so wie es bei Thierry zu einem zentralen Moment geworden ist. Nation fällt vielmehr für Guizot mit einer politisch konstituierten Klasse zusammen und er erweist sich in dieser Hinsicht als typischer Liberaler. Für den Liberalen ist Nation und Tiers état eins, denn der Tiers état allein ist die umspannende, volksrepräsentierende Klasse.[1])

Dem Signifer der Bourgeoisie ist eine solche Deutung willkommen gewesen. Die Indentification von Nation und Classe moyenne findet sich bereits in den Origines[2]), sie ist in die Essais übergegangen, wo sie eine prägnante Formel gefunden hat: typisch ist jene Stelle, wo Guizot die Auflösung des römischen Reiches auf die Zerstörung der politischen Klasse zurückführt. Er findet, dass «la dissolution, la destruction, la disparition de la classe moyenne dans le monde romain . . . explique seul le phénomène» des römischen Untergangs. «A l'arrivée des Barbares, cette classe n'existait plus. C'est pourquoi il n'y avait plus de nation.» Der kaiserliche Despotismus ging dahin, diese Klasse zu brechen, «lui enlever toute vie politique, et détruire ainsi la nation».[3])

In dieser radikalen Gleichung «classe moyenne» — «nation» kommt der Gedanke nicht mehr vor. Das konnte sich der junge Historiker leisten, der damals in Opposition gegen die Ultras stand und die Sache der Bourgeoisie gegen die aristokratischen Reaktionstendenzen verfocht, und zwar in einer derart eindeutigen Weise, dass sie ihn um seine Universitätsstellung brachte.[4]) Guizot erklärt selbst später, dass er damals noch weit entfernt von einer unparteiischen Wertung der Vergangenheit gewesen sei.[5]) Ganz verschwunden ist aber diese Auffassung nie; Nachklänge an diese erste Einschätzung der Classe moyenne finden sich auch in seinen spätern reifen Werken noch, wenn auch die Formel die aus der Vernichtung der Classe moyenne die Folgerung gewinnt: «C'est pourquoi il n'y avait plus de nation» nicht mehr auftritt. Guizot macht immer noch den Unterschied zwischen politisch aktiven Klassen und anonymer Masse, aber der Juste-milieu-Politiker erweitert die Nation zu einem Zusammen-

1) cf Mme de Staël: « . . . le tiers état, ou pour mieux dire, la nation . . .» Considération I 14.

2) Orig. I 325 ff. 3) Essais 4.

4) In jener Zeit, 1820, hat Guizot die politische Streitschrifft «Du gouvernement de la France depuis la Restauration et du Ministère actuel» lanciert, in der er die Rolle der modernen Classes moyennes unterstützt und sie wie Thierry in die Vergangenheit zurückprojiziert und mit den besiegten Gallorömern identifiziert. Diese besiegte Klasse lässt Guizot wie Thierry in der franzosischen Revolution Revanche nehmen und stellt sowohl die Revolution als auch die Charte von 1815 als Sieg der Classes moyennes dar. 5) Mém. I 294.

schluss aller sozialen Elemente, oder vielmehr er erweitert die Classe moyenne so lange, bis sie alles absorbiert und selbst Nation wird. Bezeichnend ist, wie Guizot in der Civilisation en France den römischen Zerfall begründet. Hier untersucht er nicht nur, wie und warum die römische Classe moyenne zu Grunde gegangen, sondern er zieht nun alle Elemente in Betracht und weist deren Zerfall nach. Das monarchisch despotische Element mit allen seinen Institutionen ist hinfällig, die innere aristokratische Organisation ist ohne Kraft, unfähig eine staatliche Rolle zu spielen, und das demokratische Element, die freie Bourgeoisie in den Munizipien ist unfähig und aufgebraucht wie die andern. «La société toute entière se dissout et se meurt»[1]).

Man sieht, wenn Guizot früher den Standpunkt der Publizisten des 18. Jahrhunderts[2]), die je nach Färbung die Aristokratie oder die Demokratie ausschliesslich für den Begriff Nation in Anspruch nahmen, teilte, so ist er nun zu einer objektivern historischen Auffassung übergegangen. Wir werden auf Guizots neuen Begriff der Classe moyenne noch zurückkommen.

Für Guizot handelt es sich aber nicht nur darum, das Dasein von Gesellschaft, Staat, oder Nation zu erkennen, sondern ihre Existenz auf ihre Begründung zurückzuführen, diejenigen Elemente zu erforschen, die staatskonstituierend wirken.

Es ist nun typisch für Guizot, dass er die moralisch geistige Bindung als staatsschaffendes Element am höchsten wertet. Er ist Realist genug, um die Macht der gemeinsamen Institutionen und Gesetze, Sitten und Gewohnheiten, Traditionen und Ereignisse, Arbeitsteilung, gemeinsames Vaterland und gemeinsame Sprache als «nécessités impérieuses qui . . . pressent les hommes les uns contre les autres et font le ciment de la société», als «principes d'union» anzuerkennen[3]). Er ist aber zu sehr geistig orientiert, um nicht das Hauptgewicht auf das Geistige zu legen: jede Staatenbildung beruht vornehmlich auf der geistigen Gemeinschaft, auf den «lumières», dem «mouvement d'esprit», den «idées»[4]). Guizot spricht dies ganz kategorisch aus: «Partout et dans tous les cas, c'est l'adhésion des individus à une même pensée que consiste essentiellement le fait de l'association . . .»[5]) und ganz eindeutig ist der Gedanke da formuliert, wo er die «unité morale» «très supérieure à l'unité politique» nennt und glaubt, sie allein könne die Einheit solid begründen[6]).

Es ist klar, dass die Einheit des Staates oder der Nation, so verstanden, erst Frucht einer langen Entwicklung, einer gewissen Kulturhöhe sein kann. Guizot ist hierin ganz konsequent. Da

1 Civil. en France I 2e leçon. speziell 65. 2) z. B. Boulainvilliers und Mably.
3) Essais 175 f, cf Civil en France I 4. 4) Essais 69,
5) Civil. en France I 341, cf Civil. en Europe 81. 6) Civil. en France III 3.

wo das Individuum auf sich beschränkt lebt, wo der Horizont des Einzelnen nicht über Familie und Besitz hinausgeht, da wo er sich selbst genügend, isoliert lebt — «et l'isolement est antisocial»[1]) — da ist ein Staat gar nicht möglich. Der Staat verlangt etwas vom Einzelnen, das über seine allerengste Interessensphäre hinausgeht, er verlangt Einsicht in die Notwendigkeit des Verzichtes auf schrankenlose Ausübung der persönlichen Gewalt und in die Notwendigkeit der Unterordnung unter gemeinsame Konventionen und Prinzipien, das heisst unter eine Regierung. Das setzt ein bestimmtes Mass von Vernunft, von Bildung, von «lumières morales», von Selbstbeherrschung voraus, das nicht von Anfang an gegeben ist[2]). Es gibt zwar Staaten, die auf anderer Grundlage beruhen, z. B. auf Gewalt, Vergewaltigung der Einzelnen durch eine fremde Macht, durch einen überlegenen Willen, aber das ist «servitude»[3]), kein wahrer Staat und ist nicht von Dauer. Staat ist nicht Vergewaltigung, sondern Sanktion gemeinsamer Prinzipien, gemeinsamer Pflichten und Rechte[4]), und alle Institutionen, Regierungsgewalten und Garantien sind nur Mittel, die allgemeinen Prinzipien zu schützen. Ziel und Zweck aller gesellschaftlichen Bindung, ob bewusst oder unbewusst, ist die Erhaltung der Gerechtigkeit und der Vernunft und nicht der «forces brutales»[5]).

Der Staat hat die Aufgabe, das Recht, die Rechte und Freiheiten der Einzelnen durch die Schranken, die er der Freiheit eines jeden setzt, zu garantieren[6]). Das macht eben den Staat aus, dass die Freiheit des Einzelnen nicht mehr bloss ein Korrelat seiner individuellen Macht, sondern ein öffentliches Recht ist[7]), und die wahre Gemeinschaft ist erst da, wo eine allgemeine «raison publique» anerkannt wird, wo die individuellen, isolierten Gewalten an öffentliche Rechte gebunden und wo diese öffentlichen Rechte zu öffentlichen Gewalten werden, wo sie geschützt und garantiert werden durch freie und unabhängige Institutionen[8]). Mit andern Worten, der wahre und vollkommene Staat, die einzig wahre Realisierung des Zieles, das jeder Assoziation zu Grunde liegt, ist das «gouvernement libre»[9]).

Ein solcher Staat setzt eine lange Entwicklung voraus, er steht nie am Anfang. Guizot erklärt ausdrücklich: « . . . la création de la force publique est une oeuvre difficile et lente . . .»[10]), und dass es nur Sache sei einer «civilisation déjà avancée de fonder et de maintenir une société entre des hommes . . .[11])

Guizot kennt daher für die barbarische Zeit keinen Staat, höchstens Ansätze. «L'Etat, c'était la famille, ou la tribu, ou la

1) Orig. I 208. 2) Essais 158. 3) Essais 158. 4) Essais 339. 5) Essais 229. 6) Essais 175. 7) Essais 157 f, 370. 8) Essais 339, 370. 9) Essais 370 10) Essais 158. 11) Essais 174.

bande guerrière» sagt er von den Franken vor der Invasion[1]. Der Barbare ist nichts als ein für sich stehendes Individuum; persönliche Unabhängigkeit ist sein dominierendes Gefühl, ist das moralische Bedürfnis, das die barbarische Welt in Bewegung hält.[2] Der Barbare kennt nur die «liberté naturelle», die ganz verschieden ist von der durch den Staat gesicherten «liberté sociale»[3]. Alle die staatlichen Ansätze, die sich bei den Barbaren spontan, «accidentellement, progressivement» herausgebildet haben, tragen erst später mit der zunehmenden Zivilisation ihre Früchte: die Geburt des «peuple» oder der Gesellschaft.[4]

Darum sind auch die Versuche der Barbaren, nach der Invasion Staaten zu schaffen, erfolglos. Die Epoche, die auf die Invasion folgt, ist die reine Anarchie, Kampf aller Organisationsprinzipien und Unmöglichkeit einer staatlichen Konsolidierung, Anarchie sowohl in politischer Ordnung, wo Monarchie, Aristokratie und Demokratie mit einander ringen, als auch in der sozialen Gliederung, wo sich freies Allodialwesen, hierarchisches Benefizialwesen und Gefolgschaftswesen durchzusetzen suchen. Keine Gesellschaft, weder eine grosse noch eine kleine, vermag sich bis zur Mitte des 8. Jahrhunderts zu bilden, alles ist ein Raub der Anarchie, der Auflösung und der Eroberung.[5] Karl der Grosse versucht, seine Völker in einen Staat zusammenzufassen; auch er scheitert an der sozialen Unreife seiner Zeit.[6] Nach ihm beginnt allmählich die einzig mögliche Formation in dieser individuell zerrissenen Welt: die Aufteilung der Gesamtheit in unzählige kleine, lokale Gemeinschaften. Die ganze forcierte, unzeitgemässe Karolingische Staatsherrlichkeit löst sich auf in eine Unmasse von Souveränitäten, der grosse nationale Staat ist unmöglich, weil die Einheit der Nation noch nicht da ist. Alles wird lokal, weil nichts allgemein sein kann, weder geistige Beziehungen noch materielle Interessen. Diese Organisation, oder vielmehr dieser Versuch einer Organisation ist die Frucht des dominierenden barbarischen Elementes und nennt sich in der Geschichte «le régime féodal»[7].

Der Feudalismus ist Guizot äusserst unsympathisch. Er, der Mann der Ordnung, sieht in ihm nichts als Unfähigkeit, einen regelmässigen Staat zu bilden, nichts als Auflösung in Individualexistenzen, Unordnung und Auswüchse des kapriziösen menschlichen Willens.[8]

1) Essais 81. Allerdings ist Guizot nicht ganz konsequent; an anderer Stelle anerkennt er die Barbaren als Nation. So sagt er von denselben Franken: «C'était bien vraiment une nation, car les individus vivaient constamment ensemble . . .» 175.

2) Civil. en Europe 81 ff, 3) Orig. I 249 ff. 4) Essais 48. 5) Essais 70, Civil. en Europe 3e leçon. 6) Essais 70, Civil. en Europe 89 f, Civil. en France II 20e leçon.

7) Essais 71. Civil. en Europe 4e leçon, Civil. en France III; speziell 11e leçon. Essais 303, 307.

Guizot will zwar nicht der sein, welcher in den ausgetretenen Bahnen der Aufklärer wandelt und welcher deren Auffassung über das Mittelalter, die er als «impiété» und «dédain superbe»[1]) bezeichnet, nachbetet. Er will gerecht urteilen und findet tatsächlich auch gute Seiten an dieser vielgeschmähten feudalen Zeit heraus, z. B. ihren guten Einfluss auf Poesie und individuelle Entwicklung, auf das Familienleben und namentlich auf die Stellung der Frau[2]: er anerkennt sie auch als damals einzig mögliche Gesellschaftsform, ja er findet in ihr sogar sechs gute Staatsprinzipien wie Erblichkeit als Vorbedingung allen Fortschritts, Oeffentlichkeit des Gerichts, das im Grunde unsoziale, aber politisch unschätzbare Recht des Widerstandes und andere[3]), die zu jenem «trésor de justice et de bon sens» gehören, den das Menschengeschlecht nie ganz verliert.[4]) Aber nach solchen Feststellungen kann Guizot umso unbekümmerter die Zeit verdammen, und er spart seine Ausdrücke nicht: Feudalismus bleibt für ihn Anarchie, «un désordre prodigieux, en proie à de continuelles violences», ein «déplorable état» und alle die feudalen Institutionen und Formen, die einen Staat vortäuschen, sind «sans réalité, sans puissance».[5]) Die Verschmelzung von Eigentum und Souveränität hat jede Bildung von Staat und Gesellschaft unmöglich gemacht, so dass selbst die universale Kirche keine Einheit zustande bringt.[6])

Das Mittelalter kennt überhaupt das Soziale nicht oder doch nur in geringem Masse. Die Gesellschaft, «c'est-à-dire la mise en commun d'une certaine portion de la vie, de la destinée, de l'activité des individus» wird überwuchert von den Rechten der isolierten Einzelexistenz.[7]) Die Exzesse der unabhängigen individuellen Macht kompromittieren fortwährend die Gesellschaft.[8]) Zwei Züge charakterisieren diese Epoche: die Brutalität und Bizarrerie der Individuen und die obstinate Beharrlichkeit der Sitten und Anschauungen. Keine Gesellschaft erfuhr dank der Isolierung hinter Wällen und Gräben der Schlösser so wenig Fortschritt bei so viel Lärm.[9])

Der Feudalismus ist immer der Ordnung entgegengesetzt gewesen und war immer ein Hindernis in der Entwicklung der Gesellschaft.[10])

Man erkennt in diesen Urteilen, die in der «Histoire de France» in unverminderter Kraft wiederkehren[11]), den modernen Politiker, der im Staate den Ordnungs- und Rechtsstaat erblickt. In nichts entspricht das Mittelalter dem Staatsbilde Guizots. Keine Einheit in der Masse der Individuen, keine Gesellschaft, die sich

1) Orig. I 6. 2) Civil. en Europe 106. Civil. en France III 128.
3) Civil. en France III 258—66. 4) a.a. O. III 262 5) Civil en Europe 268.
6) Civil. en France III 82. 7) Civil. en France III 273 f. 8) Civil. en France III 278.
9) Civil. en France III 128. 10) Civil. en Europe 120. 11) Hist. de France I 295, 313.

hätte organisieren können, also auch kein Staat, kein «pouvoir public», auch keine «droits publics»; alles geht auf in lokalen Souveränitäten, alles ist dem Willen des privilegierten Individuums ausgeliefert. Das Mittelalter kennt keine wirksamen öffentlichen Institutionen im Sinne des modernen Staates[1]), es kennt nur persönliche, privatrechtliche Beziehungen, darum wird es abgelehnt. Dem Mittelalter fehlt alles das, was Guizot unter den Begriffen «société», «Etat» oder «nation» versteht.

Nation zu werden ist Sinn der Entwicklung. Das Mittelalter dagegen geht auf in tausend Gesellschaften, die es nicht zu einer Einheit bringen. Die Zeit hat in ihm einzelne Klassen herausgearbeitet, die «noblesse féodale», den «clergé», die «communes», aber eine jede bildet eine eigene Gesellschaft, mit eigenen Gesetzen und eigener Gewalt. Sie wohnen neben-, untereinander, sind mit einander in Beziehung, aber eine Einheit, eine Nation, einen Staat bilden sie nicht.

Die Fusion all dieser Elemente zu einem Ganzen, das ist das Werk von Jahrhunderten und macht den Charakter der modernen Gesellschaft aus. Erst da ist die Einheit erreicht, da sind alle diese «sociétés spéciales . . . politiquement confondues dans la société générale, absorbées dans l'Etat, gouvernées par les pouvoirs publics, soumises au même système, emportées dans le courant des mêmes idées, des mêmes moeurs»[2]). Diese Einheit in der Vielheit macht die wahre Superiorität der modernen Gesellschaft aus.[3])

Aus all dem geht hervor, dass dem Ordnungspolitiker Guizot nichts so verhasst ist wie die Anarchie. Er hält den Gedanken der Einheit hoch und macht ihn zum Kriterium jeder Epoche.

Wie das frühe und feudale Mittelalter im Allgemeinen, so wird auch Italien negatif beurteilt, dessen Zersplitterung in egoistische Stadtrepubliken die Formation einer grossen Nation verhindert hat[4]), oder der Süden Frankreichs, der, noch stark imprägniert vom römischen Lokal- und Munizipalgeist, unfähig war, sich trotz dem gemeinschaftlichen Elan in den Albigenserkriegen zu einer interkommunalen Gemeinschaft durchzuringen.[5]) Selbst das bedeutende zivilisatorische, d. h. staatsbildende Element, die Kommune, geht unter, weil sie der innern Anarchie und der Isolierung verfällt und nicht imstande ist, ein zentrales

1) Guizot kennt zwar im mittelalterlichen Staat auch Institutionen als politische Garantien, z. B, die feudalen Gerichtshöfe, Aber die Untersuchung ergibt ein negatives Resultat. Die Rechtsprechung ist ohne Gewähr, denn ihr fehlt die Gewalt, das Urteil zu vollstrecken, Die einzige mittelalterliche Garantie ist die Selbsthilfe, der Krieg. Die Rechtssprechung selber taugt nach Guizots Ansicht nicht viel mehr; das Gericht durch die Pairs ist nur da möglich, wo Volksgemeinschaft besteht. Civil. en France III 10e leçon.

2) Civil. en Europe 272 ff, cf Civil. en France IV 69 f.

3) Civil. en Europr 40; Civil. en France IV 71 f.

4) Civil en Europe 288. 5) Civil. en Europe 290.

nationales Régime durchzuführen. Die Kommune war ein kleiner Staat, eine kleine Gesellschaft, die aber dahin strebte, jede grössere gesellschaftliche Organisation zu verunmöglichen. Sie blieb eingeschlossen in ihren Mauern, «sans se rattacher à aucun centre commun, à aucune organisation générale».[1] Guizot ist, trotzdem der Liberale der Kommune als Geburtsstätte der Bourgeoisie sympathisch gegenüberstehen muss, weit davon entfernt, ihren Untergang zu bedauern;[2] er hält sich im Gegenteil an die «tendance vers l'unité nationale et par là vers l'unité politique», die von nun an «le caractère dominant, le grand fait de l'histoire de la civilisation française» wird[3], und er ist überzeugt, «qu'à tout prendre, la centralisation qui caractérise notre histoire a valu à notre France beaucoup plus de prospérité et de grandeur, des destinées plus heureuses et plus glorieuses qu'elle n'en eût obtenu si les institutions locales, les indépendances locales, les idées locales y fussent demeurées souveraines, ou seulement prépondérantes».[4]

Der Gedanke der nationalen Einheit ist auch das Kriterium der Aussenpolitik. So werden bereits die Kriege Karls des Grossen als eine nationale Notwendigkeit behandelt, die den Boden für die spätere gesellschaftlich-staatliche Organisation erst bereiteten.[5]

Die Heiratspolitik eines Louis XI., eines Charles VIII., überhaupt die ganze zentralistische Bewegung des 15. Jahrhunderts, die Formation des «esprit national» wird mit Sympathie verfolgt,[6] während die italienischen Feldzüge um 1500 als Abenteuer und Chimären, als «folie incurable des rois de France», welche aus persönlicher Phantastik unternommen worden, abgetan werden.[7] Vielleicht das eklatanteste Beispiel in dieser Linie bietet die Würdigung der Kriege Ludwigs XIV. Seine Unternehmungen waren dem Wesen nach national, denn die Resultate haben ihm recht gegeben: das moderne Frankreich ist dasjenige, das zur Hauptsache aus seinen Kriegen hervorging. Seine Eroberungen waren durchaus «sensées»; ob gerecht oder ungerecht, ob sie Frankreich viel, zu viel gekostet haben, das ändert nichts an ihrem nationalem Charakter. Guizot geht noch einen Schritt weiter über das national Notwendige hinaus: es waren Kriege «conçues

1) Civil. en France IV 69.

2) Guizot gibt sich als Liberaler, der in gewissem Sinn für Dezentralisation und Kommunalfreiheit eintreten muss, den Anschein, als bedauere er den Untergang dieser Freiheiten, die viel zur politischen Reife der werdenden Nation hätten beitragen können. Aber hierauf zitiert er einen Holländer Historiker, der in den Kommunen namentlich die Anarchie der individuellen Passionen und Velleitäten hervorhebt, und wendet sich dann direkt gegen die Anschauungen Thierrys und anderer: «Sans doute nous avons perdu quelque chose à la chute des communes du moyen âge, mais pas autant . . . qu'on voudrait nous le persuader». Civil. en France IV 95.

3) Civil. en France III 5 4) Civil. en France IV 93.

5) Civil. en Europe 90, Civil. en France II 124 f, Hist. de France I 232 Essais 70.

6) Civil. en Europe 11e leçon. 7) Civil. en Europe 390; Hist. de France II 472, III 70, 250.

dans un intérêt français, dans l'intérêt de la puissance ou de la sûreté du pays»[1]).

Eine solche Auffassung ist nicht mehr weit von derjenigen des Machtstaates entfernt. Sie zeigt auf jeden Fall, dass Guizot eine Raison d'Etat anerkennt und sie über die bürgerliche und christliche Moral stellt. Dass er den Staat, die Nation als ein autonomes Individuum mit eigenem individuellen Leben und eigenen Gesetzen ansieht, ist auf Grund seiner individualistischen Anfangsorientierung nicht restlos möglich, dass er aber einer solchen Auffassung sehr nahe kommt, dass er sie, vielleicht unbewusst, al zeptiert, geht aus der Wertung Ludwigs XIV. deutlich hervor.

Erstaunlich ist auf den ersten Blick, mit welcher Leichtigkeit Guizot da, wo es sich um Staat und Nation handelt, die moralischen Normen hintansetzt. Ganz hemmungslos ist aber Guizot nicht. Wenn er es noch über sich bringt, den Cromwell'schen Angriff auf Spanisch-Westindien mitten im Frieden ohne moralische Verurteilung vorzutragen, ja sogar die Eroberung Jamaikas als eines wichtigen Stützpunktes der englischen Handels- und Machtinteressen zu würdigen[2]), so verliert er doch das Verständnis für die Annexion Schottlands, von der er mit kalthöhnenden Worten als von einem Akt brutaler Gewalt spricht[3]), und das Gelüste des Langen Parlaments, Holland einzuverleiben, wird, obschon er es aus innenpolitischen Gründen rechtfertigt, aus nationalen Gründen und als ein «rêve plein d'imprévoyance autant que d'orgueil» abgetan.[4])

Dennoch bleibt Guizots Sinn für grosse nationale Politik unangefochten. Cromwells Politik und ihre Resultate waren «évidemment favorables à la puissance de l'Angleterre», und Guizot spricht höchst abschätzig von den «plaintes des négociants intéressés», die sich dagegen erhoben;[5]) es war eine «politique grande et forte, cherchant l'affermissement au dedans par l'autorité et l'éclat au dehors.»[6])

Man sieht, die Wertbetonung liegt auf dem Staat, auf der Gesamtheit, nicht auf dem Individuum. Der Staat, der ursprünglich nur organisierter Ausdruck einer menschlichen Gemeinschaft war, wird zur Hauptsache, zum Ziel der Entwicklung. Einheit, Zusammenfassung aller natürlichen Individualkräfte zu einem sozialen Ganzen, das sich staatlich organisiert und als Nation sich behauptet, das ist das Wertvolle, das die Geschichte schafft, das sind die ersten Kriterien, nach denen Guizot Zeiten und Völker beurteilt.

1) Civil. en Eur. 391. 2) Rich. Cromw. I 80. 3) Rép. d'Angl. I 262.
4) Rép. d'Angl. I 206 f. 5) Rich. Cromw. I 80. 6) Rich. Cromw. I 173.

2. Die gesellschaftlich-staatlichen Elemente.

Was bis jetzt dargestellt worden ist, das ist Guizots Ansicht über die grundlegenden Bedingungen des Staates und deren Wertung in der Geschichte. Allein mit der Forderung der Einheit, Interessenverflechtung, Gesellschafts- und Staatskonstitution ist bloss das Allgemeinste gesagt. Guizots Frage geht weiter nach den Elementen, die eine solche Einheit zustande bringen, die, politisch gesprochen, staatsschaffend sind, und da sind es namentlich vier grosse Elemente, denen im Laufe der Geschichte die Aufgabe zugefallen ist, die inkohärente Masse von Einzelexistenzen nach bestimmten Ordnungsprinzipien zu formen und als Staat, Nation oder Gesellschaft zu organisieren.

Guizot folgt der traditionellen Einteilung in Monarchie, Aristokratie und Demokratie und nimmt als viertes Element, wenigstens in beschränktem Masse, die Kirche hinzu. Sehen wir nun, was Guizot unter jedem dieser Staatsfaktoren versteht und wie er sich dessen geschichtliche Rolle denkt.

Monarchie.

Die Monarchie nimmt in Guizots politischem und historischem Denken eine prominente Stellung ein. Sie ist für ihn das staatsschaffende Element par excellence. Die Monarchie ist die Institution, «qui a peut-être le plus contribué à la formation de la société moderne».[1] Sie kommt überall vor, in und ausser Europa, bei Völkern verschiedenster Verfassung. Ihre Kraft beruht auf ihrem Prinzip; sie ist nicht Wille eines Einzelnen, sondern «la personnification de la souveraineté de droit, de cette volonté essentiellement raisonnable, éclairée, juste, impartiale, étrangère et supérieure à toutes les volontés individuelles»[2], sie ist nicht willkürliche Gewalt, einfach ein Faktum, sondern sie stellt die Summe dessen dar, was die Menge als gemeinsames Gut, als überpersönliches, alle bindendes Recht anerkennt.[3] Sie ist darum tief begründet in der menschlichen Natur und Gemeinschaft, sie ist keine akzidentelle Erscheinungsform. Sie ist ihrer Natur nach biegsam, elastisch, sie erscheint unter verschiedenen Formen und verbindet sich mit verschiedenen Prinzipien; aber überall dokumentiert sich ihre einigende, staatsschaffende und staatserhaltende Kraft. In zwei Fällen besonders tritt diese Rolle deutlich hervor: in Zeiten der Anarchie, wo alle losgelassenen Kräfte gegeneinanderstreben, wo alles nach gesellschaftlicher Formung strebt, wo aber alle individuellen Gewalten sich einen gegenseitigen Kampf liefern und wo die Masse unfähig ist, sich freiwillig

1) Civil. en Europe 258, überhaupt 9e leçon.
2) Civil. en Europe 252 f. 3) Civil. en Europe 258.

zusammenzustimmen und sich zu einer «volonté commune et générale»[1] zu erheben. Da wird sich die Menge am leichtesten um eine monarchische Institution scharen, die auftritt mit dem Prinzip des überindividuellen Rechtes und der Ordnung. Dieses Prinzip war in der Institution des Hausmeiertums begründet. Dies war das einzig wahre Ordnungs- und Staatselement in diesem frühmittelalterlichen «Staat» beständiger Fluktuationen, Erhebungen und Eroberungen, in diesem Chaos widerstreitender Prinzipien und Institutionen, von dem Guizot sagt: «A aucune époque peut-être le chaos n'a été si grand, l'Etat n'a si peut existé».[2] Das Ordnungsprinzip aber in der Person der Pipiniden reisst die Gesellschaft aus der Anarchie; das Ordnungsprinzip ist die Begründung der aufkommenden Macht der Hausmeier, die Grundlage ihres Erfolges und die Bedeutung ihrer geschichtlichen Rolle: «Les Pépins furent les dépositaires de sa force, les instruments de son action».[3]

Der zweite Fall, wo die Monarchie sich besonders bewährt, ist die Zeit des Niedergangs. Das hervorragende Beispiel liefert der Zerfall des römischen Imperiums. Die einzige Macht, die in dieser langen Agonie, wo alles auseinander zu fallen drohte, gegen die Auflösung kämpfte und die zersplitterte Gesellschaft noch zusammenzwang, war das Kaisertum.[4]

Kraft ihres Prinzips behält die Monarchie ihre universale Geltung, ob sie sich nun als barbarisches Kriegerkönigtum oder als staatsrepräsentierendes Imperatorentum, als Gottesgnadentum oder als feudale Monarchie an der Spitze der lehensrechtlichen Hierarchie erscheint. Sie ist auch zur Zeit des grössten Tiefstandes, im Mittelalter, nie ganz verschwunden: ihre faktische Bedeutung in jenem «Staate» ist zwar null und nichtig, den allgemeinen Einfluss des Königs auf die Hierarchie des Feudalstaates hält Guizot für Publizistenträume;[5] das Mittelalter hat nicht dem monarchischen, sondern dem aristokratischen Staatsprinzip den Vorrang gegeben, aber als Idee, als «souvenir» hat die Monarchie doch weiter existiert.[6] Mit dem 12. Jahrhundert beginnt sie wieder in die Gesellschaft, in dieses «désordre prodigieux»[7]

---

1) Civil. en Eur. 252f. 2) Civil. en France II 95.

3) Civil. en Europe 99. Man beachte gerade diese Begründung karolingischer Macht. In den Origines und Essais führte Guizot das Aufkommen der austrasischen Hausmeier zurück auf das Ueberlegensein des germanischen Austrasien über das mehr romanische Neustrien und sah in der neuen Hausmeiermacht geradezu die Folge einer 2. germanischen Invasion durch die Franken Austrasiens. Diese gewagte Hypothese hat er in der Civilisation en Europe ignoriert und sie in der Civilisation en France bestritten. Er hat ihre Annahme nur als äussern Charakter des Ereignisses stehen lassen (II 112). Dass nun Guizot an Stelle seiner 2. germanischen Invasion diese monarchisch-prinzipielle Begründung angenommen hat, ist äusserst typisch für den Historiker, der sein Autoritätsbedürfnis auch in der Geschichte verwirklicht sieht. cf Orig. I 10e leçon, speziell 143 und Essais 3e leçon 57-72.

4) Civil. en Europe 258. 5) Civil. en Eur. 267.

6) Essais 71, Civil. en Eur. 267, Civil. en Fr. III 379. 7) Civil. en Eur. 269.

formend einzugreifen. Nicht als imperiale oder religiöse oder barbarische Monarchie, sondern als moderne, oberste Instanz, als überparteiliche Institution, als Schutz öffentlicher Ordnung und als schiedsrichterliche Magistratur.[1]; In diesem Charakter sieht Guizot den Ursprung und das Lebensprinzip der modernen Monarchie. «C'est . . . comme dépositaire et protectrice de l'ordre commun, c'est sous les traits d'une grande magistrature, centre et lien de la société»[2]), so beginnt mit Louis le Gros die moderne Monarchie, als solche steht sie heute im Zentrum des modernen Staates.

Mit dieser Stellung ist die Monarchie in den Stand gesetzt, den Staat zu formen, d. h. die Fusion aller ihr untergeordneten Elemente zu bewirken und aus dem Chaos eine Nation, oder wie Guizot auch sagt, ein «peuple» hervorgehen zu lassen, oder mit andern Worten, die ganze Entwicklung in die beiden Elemente auslaufen zu lassen, die den vollkommenen Staat bilden: «le gouvernement d'une part, le peuple de l'autre».[3])

Die systematische Durchführung dieser Entwicklung ist Guizot schuldig geblieben. Es finden sich höchstens da Andeutungen über die Rolle, die Guizot der Monarchie zugedacht hat, wo er von der zentralisierenden Tendenz des 15. Jahrhunderts, von den Kommunen, von Louis XIV spricht. Aber wenn auch die summarische Darstellung der «Civilisation en Europe» nur flüchtig über die ganze Entwicklung der modernen Welt hinweggehen konnte, so macht sie doch deutlich, was Guizot will.

Von vorneherein verständlich ist die Wichtigkeit, die Guizot dem monarchischen Element beilegt. Die Monarchie ist für ihn Staatsnotwendigkeit schlechthin, ein unumgängliches Gegengewicht gegen demokratische Prätentionen, eine Institution, die ihr Recht von oben herschreibt, entgegen den Aspirationen der «souveraineté du peuple», eine Garantie der Stabilität, ein Arbiter in allen Parteizwistigkeiten, eine normativ bindende und ausgleichende Macht, die über allen persönlichen Interessen nur die nationalen hochhält und nur diese kennt. Die wahre Monarchie ist ein «pouvoir public» und nicht ein «pouvoir personnel»; sie kann nicht Partei sein, und darin beruht ihre nationale Bedeutung und ihre Unentbehrlichkeit.

Guizot ist nicht blind gegen die Exzesse der monarchischen Gewalt; er unterscheidet da genau zwischen persönlichen und öffentlichen Zwecken, in deren Dienst sie steht, und weiss den Unterschied der Monarchie eines Karl des Grossen[4]) und derjenigen eines Philippe le Bel[5]) wohl herauszuheben; aber er ist wiederum Staatsmann genug, der Monarchie Ludwigs XIV. trotz

1) Civil. en Europe 269. 2) Civil. en Europe 270. 3) Civil. en Europe 258, 247 f.
4) Civil. en France II 134; Hist. de France I 224. 5) Civil. en France III 367 f.

allen Reserven, die der Liberale macht, gerecht zu werden. So sagt er von der Legislation Ludwigs: «elle n'a point été conçue dans l'intérêt de la vraie justice et de la liberté, mais dans un intérêt d'ordre public . . ., et l'on ne peut douter que les ordonnances de Louis XIV . . . . n'aient puissamment contribué à faire avancer la société française dans la carrière de la civilisation».[1]) Ebenso einsichtig wird die Verwaltung beurteilt, und Guizot sieht in der Monarchie Ludwigs die einzige ihrer Zeit, die im Innern unangefochten nur ihrem eigensten Geschäft obliegen konnte, der Regierung.[2])

Dieselbe Auffassung beherrscht die englische Geschichte. Die erste Partie, die die Revolution bis 1649 behandelt, könnte zwar den Anschein erwecken, als wären Guizots sämtliche Sympathien auf der Seite des Parlaments, und tatsächlich begleitet auch Guizot das Parlament in seinem zunächst legalen Widerstand gegen die Krone und dann im Krieg, diesem «clair et glorieux symptôme de la révolution qui commençait alors et s'accomplit de nos jours dans les sociétés»[3]), mit unverhohlener Genugtuung. Er findet auf Seiten des Parlaments trotz seiner illegalen Handlungen und Forderungen «cet enthousiasme qui poursuit le triomphe de la vérité»[4]). Das Werk trägt deutlich das Zeichen der politischen Oppositionszeit, aus der es entstanden. Zudem hatte Guizot die Monarchie nicht in ihrem besten Vertreter darzustellen. Karl I. erscheint ohne weiteres als Despot, und zwar als einer jener Sorte, die aus persönlichen frivolen Interessen, aus Stolz und Anmassung die absolute Gewalt beanspruchen, ohne deren Bedingungen zu kennen und deren Verpflichtungen tragen zu können.[5])

Dennoch dringt auch hier in diesen ersten zwei Bänden Guizots wahre Ansicht vom Wert der Monarchie durch. Er entschuldigt zwar das Unternehmen des Langen Parlamentes, die Krone sich vollständig unterzuordnen, als das einzige Mittel im Drang jener Zeit, aber er bezeichnet es ohne weiteres als «moyen trompeur et impossible»[6]). Der Prozess und Tod des Königs ist eindeutig dargestellt als ungerechtfertigte Tyrannei und Absurdität, und Guizot steht ganz auf Seiten der Lords, die erklären, dass es kein Parlament ohne den König gebe,[7]) so dass aus dieser «seule mise en scène» der Ereignisse klar genug wird, dass er den Königsmord missbilligt, und zwar nicht nur als eine seinem humanen Aristokratentum zuwiderlaufende Atrozität wild gewordener Revolutionäre, sondern auch als ein verhängnisvolles politisches Verbrechen.

1) Civil. en Europe 398. 2) Civil. en Europe 398 f. 3) Révolution d'Angleterre I 266.
4 Révolution d'Angleterre I 268. 5) Révolution d'Angleterre I 60 ff.
6) Révolution d'Angleterre I 288. 7) Révolution d'Angleterre II 386.

Nichtsdestoweniger erwartet man von dem konservativen Monarchisten eine entschiedenere Stellungnahme, und Guizot hat später nachgeholt, was er am Anfang versäumt hatte. Die letzten vier Bände, die nach dem Erlebnis von 1848 entstanden sind, atmen in dieser Hinsicht eine schärfere Luft, und der «Discours» mit seiner aktuellen Spitze gegen die demokratisch-antimonarchische Revolution lässt an Prägnanz nichts zu wünschen übrig[1]).

Gleich zu Anfang wird die Situation korrigiert; vom König heisst es nun, er sei «digne de respect»[2]), obgleich er schlecht und ungerecht regiert habe. Der Gedanke, dass die Monarchie Staatsnotwendig ist, tritt in aller Deutlichkeit hervor, namentlich im zweiten Bande des «Cromwell» und im «Richard Cromwell». Die republikanischen Staatsprojekte werden dementsprechend abgefertigt[3]). Cromwell dagegen, dessen politisches Genie die Not der Zeit erkennt, geht unbeirrt auf die Wiederherstellung der alten Monarchie zu, er wird als der grosse Revolutionär, der sich über Destruktion und Anarchie erhebt und entschlossen ist, neue Bahnen zu betreten, gefeiert. Cromwell will eine stabile Regierung gründen, das ist — Guizot stellt es mit Genugtuung fest — «la monarchie avec ces vraies conditions de force et de durée», und Guizot lobt «son grand esprit» und «sa haute ambition»[4]). Die Sympathie für Cromwell ist deutlich, während Guizot noch im ersten Teil mit sichtlichem Widerwillen von ihm sprach[5]).

Ganz offen tritt Guizot für eine starke Monarchie ein, er nimmt entschieden Stellung gegen die Schotten, die unter der Maske königlichen Pompes Karl II. zur Untätigkeit verdammen und damit die monarchische Sache verderben[6]).

Seine Auffassung von der Rolle Monks liegt in derselben Richtung. Monk erscheint als Retter aus der Anarchie, als Restaurator des nationalen Staates. Die ganze Verlogenheit in Monks Haltung wird gutgeheissen, als einzig vorzügliche Taktik hingestellt, nur weil sie dem grossen Zweck dient, der Wiederherstellung der Monarchie. Nirgends hat sich Guizot mehr Mühe gegeben, Gefühl und Willen einer Nation so anschaulich darzustellen, wie hier, wo es sich darum handelt, die monarchische Restauration zu begründen: sie ist nicht das Werk einer Partei, sondern die Erfüllung des «cri monarchique du pays retentissant au sein du Parlement» gewesen[7]).

1) Um den Tenor dieses Discours zu veranschaulichen, seien nur ein paar Sätze herausgegriffen: das Rumpfparlament wird als «coteries érigées en Parlement» charakterisiert (22). Gegen die Verurteilung Karls I. lässt Guizot seinem Pathos freien Lauf: «Il avait fait la guerre, mais pour se défendre. . . . Et maintenant . . . on le jugeait, on le condamnait sans lois, contre toutes les lois . . . Et ce qu'on n'eût osé faire contre le moindre des Anglais, on le tentait contre le roi d'Angleterre, contre le chef suprême de l'Eglise comme de l'Etat, contre le représentant et le symbole de l'autorité, de l'ordre, de la loi, de la justice, de tout ce qui . . . réveille l'idée des attributs de Dieu. (23).

2) Rép. d'Angleterre I 3. 3) Lilburnes Projekt wird als lebensunfähig erklärt (Rép. d'Angl. I 38) und nicht besser ergeht es Vane. (a a O II 201). 4) Rép. d.Angleterre II 288 f. 5) z. B. Rév. d'Angl. II 414. 6) Rép. d'Angleterre II 107. 7) Rich. Cromw. II 226.

Aristokratie.

Wir haben beim Politiker Guizot die Stellung zur Aristokratie kennen gelernt. Er hat anlässlich der Senatsfrage im Anfang der Julimonarchie eine Lanze für sie gebrochen; aber damals ist die antiaristokratische Zeitrichtung über ihn hinweggeschritten und Guizot hat sich mit den neuen Verhältnissen ausgesöhnt. Als soziale Elite, als staatliche Hilfskonstruktion und als Element der Beharrung hat er die Aristokratie immer gebraucht, aber im Notfall konnte man sie entbehren.

Ihre Stellung in der Geschichte erreicht darum bei weitem nicht die Bedeutung der Monarchie; sie spielt eine verschwindend kleine Rolle. Wo die Aristokratie wirklich gesellschaftsformend, als ausschliessliches Prinzip auftritt, da verwirft sie Guizot: das Mittelalter lehnt er ab, für die feudale Aristokratie hat er nicht viel übrig. Wenn er auch zugibt, dass die Feudalität notwendig, weil einzig möglich war, so heisst das noch lange nicht, dass Guizot sie als wertvoll betrachtet hätte. Er stellt fest, dass das aristokratische Prinzip alle andern Elemente zwang, sich ihm anzugleichen und unterzuordnen, aber er trägt Sorge, diesen universalen, bestimmenden, formenden Charakter der Aristokratie zu beschränken[1]: nur äusserlich haben sich Kirchen, Kommunen, Monarchie in den aristokratisch-hierarchischen Aufbau der Gesellschaft gefügt, ihr eigenes Prinzig herrscht im Grunde immer noch vor, es wird nicht umgeformt, es strebt beständig, sich von der fremden Form zu lösen[2]. Wenn auch Guizot die Aristokratie als ein Sozialprinzip anerkennt[3], so erscheint doch die ganze Darstellung des aristokratischen Mittelalters als ein einziger breit angelegter Beweis gegen die staatsschaffende Kraft der Aristokratie.

Mit Animosität untersucht Guizot die rechtliche Stellung des Feudaladels, der als unumschränkter Souverän auf seinem Besitztum schaltet und waltet, als ärgste der Despotien vor eines jeden Türe sitzt[4] und im persönlichen Interesse, nicht im Namen eines höhern Prinzips, eines gemeinsamen Glaubens, einer allgemeinen Idee seine Macht ausübt[5].

Der Feudalismus ist Guizot verhasst, weil er zusammenfällt mit der Herrschaft des Privilegs[6]. Seinem barbarisch-germanischen Ursprung getreu, wirkt er wohl fördernd auf die Persönlichkeit, auf das Individuum und auf dessen kulturelle Tätigkeiten, aber sein Einfluss auf die Gesellschaft ist fatal gewesen[7].

---

1) Civil. en France III 106: der Feudalismus „n'a point acquis, il n'a point donné à la société en général une forme régulière, de l'unité, de l'ensemble, il n'y atteindra jamais».
2) Civil. en Europe 99. 3) Essais 218. 4) Essais 303. 5) Civil. en Europe 109 f.
6) Statt Aristokratie sagt Guizot oft „privilège" cf Essais 294, 298.
7) Civil. en Europe 122 f. Civil. en France III 274 ff.

Die feudale Aristokratie hat nicht den normativen Charakter der Monarchie; sie beruht wesentlich auf der «force», letzten Endes auf der «conquête»[1]; in der «association des conquérants du territoire européen, là réside vraiment la société féodale»[2]. Das Ende ihrer Entwicklung ist ihrem Anfangsprinzip gerade entgegengesetzt, anstatt Ordnung, Gesellschaft, Staat zu bilden, läuft sie aus in Vereinzelung und innere Desorganisation. Gewalt, Krieg ist das Letzte und Ausschlaggebende in den Lebensbeziehungen, die Ungleichheit der Gewalt bringt Ungleichheit der Rechte mit sich; die allgemeine Auflösung treibt die Welt in die Gewalt neuer, der Aristokratie fremder Prinzipien, die die Formung übernehmen, hauptsächlich in die der Monarchie mit ihrer Zentralisationstendenz.[3])

Eine Ausnahmestellung nimmt die engliche Feudalaristokratie ein. Sie ist von Anfang an eine nationale Gewalt, die sich verbindet mit der Monarchie, weil sie gezwungen ist, mit dieser die gemeinsamen Interessen gegen die unterjochten Sachsen zu verteidigen[4]). Die englische Aristokratie ist wirklich ein «corps», eine «association» gewesen und ist es auch geblieben, wenn schon auch hier die individualisierende Tendenz des Feudalismus gewirkt hat, sobald die Gefahr der Existenzbedrohung aufgehört hat.

Zwei Aufgaben hat die englische Aristokratie erfüllt: die Handhabung der Regierung, entweder mit dem König oder allein bei dessen Abwesenheit auf Kreuzzügen, und den Widerstand gegen arbiträre Anwandlungen der monarchischen Gewalt[5]). Die letztere ist die grosse nationale Rolle der englischen Barone, und die Chartae sind die Resultate des grossen Kampfes[6]). Damit offenbart sich die Aristokratie als wahre staatliche Macht; sie handelt nicht im persönlichem Sinne, sondern vertritt die nationalen Interessen und schafft ein öffentliches Recht. Die feudale Hierarchie ist in England zur wahren Aristokratie, d. h. zur politisch organisierten Nation geworden, die handelt «dans un intérêt public», und die die «cause nationale» repräsentiert[7]).

Die eigentliche staatsschaffende Rolle ist damit erschöpft. Aber als gesellschaftlich wertvolles Element dauert die Aristokratie weiter, und Guizot anerkennt sie hie und da im Laufe der Geschichte als solche[8]).

Kommt sie im ersten Teil der englichen Geschichte ziemlich schlecht weg als eine teils servile, teils prinzipienlose Gesellschaft, von der Guizot auch dann nicht viel Gutes zu sagen weiss, wenn sie sich mit Selbstaufopferung hinter die Sache

1) Civil. en France III 104. 2) Civil. en Europe 100. 4) Civil. en France III 275—79. Ueberhaupt findet Guizot die feudale Ordnung für einen grossen Staat unmöglich. cf. Essais 323. 4) Essais 336 f. 5) Essais 338. 6) Essais 340. 7) Essais 354. 8) z. B. in Rév. d'Angleterre I 9 f.

des Monarchen stellt[1]), so tritt die Wertschätzung in den folgenden Bänden deutlich hervor. Das Bemühen Cromwells, die hohe Aristokratie durch Verheiratung seiner Töchter in ihren Reihen und durch die Wiederherstellung des Oberhauses zu gewinnen, führt er zurück nicht auf Eitelkeit, sondern auf den genialen Instinkt des Staatsmannes, der die grossen Bedingungen des Staates erkennt und der sich der Gewalten versichert, die durch Zeit und Geschichte geheiligt sind[2]). Mit wahrem Hohn zitiert Guizot aus den Debatten des Unterhauses Stellen, die gegen die umgeschaffene erste Kammer sprechen und sich durch ihren politischen Unverstand selber richten[3]). Dass der «Discours» noch entschiedener ist, versteht sich von selbst[4]).

Die Ausbeute für diese Zusammenhänge ist mager, aber es ist dies zu verstehn. Guizot ist ein Feind des Privilegs, und ohne Privileg gibt es keine Aristokratie. Guizots Aufgabe ist nicht die eines Boulainvilliers, die Aristokratie als einzig legitime Klasse zu verteidigen. Er sieht in ihr ein Element, das einmal eine politisch-staatliche Rolle gespielt hat, die Guizot zum grössten Teil als verhängnisvoll ansieht und die er bestrebt ist, auf ihr Minimum zu beschränken. Aber er lässt sie gelten, ja braucht sie als konservatives soziales Element, als Klasse, die eo ipso die Interessen der Beharrung und der Ordnung vertritt, die dank ihrer sozial gesicherten Stellung in der Welt der Bildung, der Intelligenz und Kultur an der Spitze steht, und als solche figuriert sie in seiner Geschichte. Als solche muss ihr aber auch notwendig die elementare Stosskraft, die Aktivität, die die Geschichte ausmacht, fehlen, und es ist darum nur natürlich, dass sie bei Guizot, der sich doch innerlich zur Aristokratie hingezogen fühlt, in der Historiographie eine so geringe Rolle spielt.

Demokratie.

Guizots Demokratie ist gleichbedeutend mit Tiers état oder Bourgeoisie. Das muss von Anfang an festgestellt werden, um die Bedeutung und zugleich die Beschränkung dieses neuen Staates zu erkennen. Demokratie ist für Guizot nicht Volksherrschaft im absoluten Sinn, nicht «souveraineté du peuple», sondern Gouvernement der bürgerlichen Klasse, aller derer, die durch Besitz und Fähigkeit etwas vorstellen, einer Klasse, die allen aufstre-

1) Rév. d'Angleterre I 226: Guizot nennt diese Anhänger; «Oisifs ... peu accoutumés à réfléchir et à débattre» und gibt deutlich zu merken, dass ihm die Sache des Parlamentes höher steht, welche diese Leute in ihrer «imprévoyance» und «loyauté» nicht verstehen.

2) Rép. d'Angleterre II 278» ... c'était instinct des grandes conditions du gouvernement plutôt que vanité, il voulait assurer à son pouvoir l'adhésion des noms consacrés par le temps et dans l'histoire du pays».

3) Rép. d'Angleterre II 286. 4) Discours 44, 56.

benden Elementen offen steht und nichts mit Privilegien gemein hat, zum Unterschiede von der Aristokratie.

Wenn die Monarchie das gouvernementale Ordnungsprinzip ist, so ist der Tiers état das Element, das von unten her die Gesellschaft bildet. Aus bescheidenen Anfängen entwickelt er sich, ein Element, das dem Feudalismus fremd ist: langsam wächst er heran, überwindet und absorbiert schliesslich alle ihm entgegenstrebenden Klassen, durch eine fortgesetzte Arbeit steigt er auf durch alle Epochen hindurch, nimmt alles, was ihn umgibt, in sich auf, Macht, Reichtum, «lumières», alle Einflüsse; er schwillt an zur dominierenden Klasse, er wird selber zur Nation.[1])

Der Tiers état ist ein neues Phänomen in der Geschichte. Die Antike, die Orientalen kennen ihn nicht. Asien ist im Kastenwesen erstarrt oder auf dem Eroberungsniveau mit seiner Scheidung von Siegern und Besiegten stehen geblieben. Die römische Plebs hält Guizot mit Niebuhr — unter Anführung seiner römischen Geschichte — für eine Klasse, die von Anbeginn da war und im Kampfe lag mit dem römischen Patriziat, die im Grunde genommen nur den Krieg gegen die Eroberer fortsetzte und nichts gemein hat mit dem mittelalterlichen Tiers état, der sich als anfänglich inferiore, fast in Knechtschaft gehaltene Klasse in langem, mühseligen Ringen zu einer zivilen Existenz emporgearbeitet hat.[2])

Der Tiers état ist ein modern europäisches Faktum. Er hat die Fusion aller gesellschaftlichen Elemente durchgeführt, die das Wahrzeichen der modernen Gesellschaft ist. Auf ihm beruht der moderne Staat, oder besser, er hat ihn erst geschaffen, er hat das feudale Mittelalter überwunden, er hat mit der modernen Gesellschaft auch das moderne Gouvernement geschaffen. Wenn Guizot die Formation der Gesellschaft, und namentlich der französischen Gesellschaft[3]) betrachtet, so erscheint ihm die Rolle, die dem Tiers état zufällt, immens, und er erklärt ihn für die mächtigste aller Mächte, die zivilisatorisch gewirkt haben: «C'est la plus puissante des forces qui ont présidé à notre civilisation.»[4])

Der Tiers état ist von jeher die einzige Klasse gewesen, die eine öffentliche, staatliche Rolle gespielt hat.[5]) Diese Klasse, die den ganzen Staat als Magistratur, Barreau, Parlament, Intelligenz durchdringt, die Nation geworden, ist ein «pouvoir politique» und mündet aus in 1789, wo sie ihre Herrschaft begründet.

1) Civil. en France IV 1—3. 2) Civil. en France IV 5 f.

3) Guizot nimmt mit Recht die vollendete restlose Formation des Tiers état für Frankreich in Beschlag, denn nur in Frankreich sind tatsächlich alle Gesellschaften darin aufgegangen. Civil. en France IV 7 f.

4) Civil. en France IV 3; cf Histoire de France II 39

5) Civil. en France I 20 «la seule classe d'hommes qui . . . ait joué un rôle vraiment public . . . la magistrature . . . et le barreau, les parlements et tout ce qui les entourait»,

Die Durchführung dieses Aufstiegs hat Guizot nirgends geleistet. Die «Civilisation en Europe» ist viel zu summarisch, und die «Civilisation en France», die vielversprechend beginnt, bricht ab mit der Behandlung des Mittelalters, und was in der «Histoire de France» unter dem Wust von Anekdoten, chevaleresken Abenteuern und dergl. hervorzuholen ist, ist so mager, dass es nicht als eine bewusste Darstellung aufgestellter Thesen angesehen werden kann. Die «Civilisation en France» dagegen versprach ausdrücklich, die Geschichte des Tiers état darzustellen[1]). aber die wenigen Leçons, die Guizot noch vor der Julirevolution halten konnte, behandeln nur den Ursprung des Tiers état, d. h. die Kommune, und dann dessen Rolle bis zum 14. Jahrhundert. Also gerade das, was für die weitere nationale Entwicklung des Standes wichtig ist, die Assimilation aller Elemente durch den Tiers état bis vor die grosse Krise, die die neue Ordnung heraufführt, ist nicht mehr zur Darstellung gekommen.

Sehen wir dagegen, wie Guizot den Tiers état entstehen lässt.

Am Anfang, da wo die Bourgeoisie in die Geschichte eintritt, steht die Kommunalbewegung des 11. und 12. Jahrhunderts. Guizot führt aber die Existenz der Kommune und des Tiers état weit zurück und knüpft an die römische Munizipalität an, die sich durch die lange Zeit der Anarchie nachweislich erhalten hat[2]), ferner an frühmittelalterliche feudale Marktflecken und Städtegründungen mit mehr oder weniger ausgedehnten Privilegien, die sie durch wachsenden Reichtum erworben und sich dadurch eine mehr oder weniger selbstständige soziale Existenz und Entwicklung gesichert haben[3]), und endlich an die Städte, die sich durch Rebellion gegen die Herrschaft des Stadtherrn zu Kommunen aufgeschwungen haben.

Dies ist der dreifache Ursprung des Tiers état und Guizot widmet dem Munizipalregime, der kommunalen Revolution, oder wie er sich ausdrückt, der «insurrection»[4]) und der neuen Organisation der Kommune eine eingehende Untersuchung. Aber er verwahrt sich dagegen, Kommune und Tiers état gleichzusetzen. Die Kommune ist der Nährboden der neuen Klasse, in ihr hat sie sich zuerst entwickelt, zuerst in die Geschichte eingegriffen, sich eine öffentliche Existenz gesichert. Aber sie ist viel weiter als die Kommune. Die kommunale Bewegung ist lokal beschränkt gewesen, keine Koalition hat die im gleichen Kampf engagierten Städte zusammengeschlossen und eine Bourgeoisie, eine grosse allgemeine Klasse geschaffen. Aber sie hat doch den Grund dazu gelegt. Dieselbe Bewegung hat eine Masse von lokalen Bevölkerungen über das ganze Land in dieselbe Situation, in densel-

1) Civil. en Fr. IV 24. 2) Civil. en Fr. IV 13 f. 3) Civil. en Fr. IV 15 f.
4) Civil. en Eur. 205; Civil. en Fr. IV 41.

ben Kampf, in dieselben Interessen hineingezogen[1]; das Resultat war die Formation eines grossen Standes. Die Bourgeoisie ging aus dieser gewonnenen Einheit hervor, ist das notwendige Ergebnis der lokalen Verselbständigung der Kommunen. Die Frucht, die Folge davon, aber nicht, die Kommune selber. Die Kommune zerfällt gegen das 14. und 15 Jahrhundert hin, die Bourgeoisie aber als soziale Klasse ist im Aufstieg begriffen, und während die Kommune an politischer Bedeutung verliert, gewinnt der Tiers état an numerischer und ziviler Macht[2]). Die Monarchie zieht alle politischen Freiheiten an sich, damit verschwindet aber das bürgerliche Leben nicht. Eine neue Quelle, die Magistratur leitet ihm neue und vielleicht diejenige Kraft zu, die am meisten zur sozialen Präponderanz der Bourgeoisie beigetragen hat[3]).

Die Entwicklung des Tiers état ist langsam vor sich gegangen, und es sind nicht immer dieselben Elemente gewesen, die ihn gebildet haben. Im 12. Jahrhundert waren es kleine Leute, Händler und Kaufleute, bescheidene Domänen- und Häuserbesitzer, und erst nach und nach kamen die Magistrate: Richter, Administratoren, Beamte der monarchischen Zentralgewalt, kam die Intelligenz hinzu. Die Assimilation aller Elemente ist nicht reibungslos verlaufen. Klassenkampf bezeichnet den Aufstieg der Bourgeoisie, aber ein Klassenkampf, der fördernd auf die Entwicklung der Zivilisation eingewirkt und doch letzten Endes in gegenseitige Annäherung, in gemeinsame Art, in nationale Einheit ausgemündet hat[4]).

Diese werdende Nation hat im Laufe der Geschichte verschiedene politische Stellungen eingenommen. Am Anfang unterstützt sie die Monarchie und arbeitet mit ihr am Ruin der feudalen Aristokratie, dann aber, selber eine grosse Macht, wendet sie sich gegen die königliche absolute Gewalt, um dem Staate die Form zu geben, die allein der neuen Ordnung der Dinge zukommt, die Herrschaft der neuen Nation, des Parlamentes im Verein mit der nationalen Monarchie, das heisst die konstitutionelle Monarchie[5]). Dies ist der Sinn von 1789, aber Versuche in dieser Richtung tauchen bereits in der frühern Geschichte auf. England hat sein Parlament, Spanien und Portugal haben ihre Cortes, Frankreich seine Etats généraux. Ausser dem englischen Parlament sind alle diese Versuche gescheitert. Die französischen Etats généraux haben nichts getan, haben keine einzige der grossen Reformen zustande gebracht; ihr ganzes Verdienst beruht darin, dass ihr Dasein ein Protest gegen Willkür, eine Pro-

1) Civil. en Eur. 205. 2) Civil. en Fr. IV 69. 3) Civil. en Fr. IV 89 f.
4) Civil. en Eur. 208—210. 5) Civil. en Fr. IV 2; Hist. de Fr. II 39.

klamation gegen die Vergewaltigung der Landesrechte war.[1]) Mehr bedeuten sie nicht, aber «ce n'est pas un léger service à rendre à un peuple que de maintenir dans ses moeurs, de réchauffer dans sa pensée les souvenirs et les droits de la liberté»[2]). Dies war das Werk der Etats généraux; mehr konnten sie nicht leisten, denn die Zeit der modernen Monarchie, der Fusion aller Elemente in Regierung und Nation war noch nicht da.

England allein hat dies bereits im Ausgang des Mittelalters erreicht. Die Aristokratie ist teils in der Bourgeoisie, teils in der Monarchie als Curia regis aufgegangen. England ist früh Nation, wahrer Staat geworden. Darum ist auch das Parlament, der organisierte Ausdruck der Nation, bereits regelmässiges Regierungsinstrument, akzeptiert im Prinzip[3]). England, das aus den verschiedenen Elementen, die sich nach der normannischen Eroberung um die Herrschaft stritten, eine nationale Einheit gebildet und eine ihr adäquate Regierung aus sich herausgeschaffen hat, England hat das «gouvernement libre», das moderne Régime verwirklicht, während der Kontinent noch ein Schlachtfeld aller Organisationsprinzipien, ein Raub der Anarchie war und erst lange nachher durch den Sieg der beiden Staatsfaktoren Monarchie und Demokratie dem englischen Vorbilde nachgekommen ist. Dies ist die Hauptthese der «Essais»[4]).

Auf Grund dieser Auffassung kann Guizot in der englischen Geschichte Parlament und Nation identifizieren. Die englische Revolution ist die grosse Anstrengung der Nation, ihrem staatlichen Gebäude den Schlussstein einzufügen, ihre soziale Bedeutung politisch zu sanktionieren, Platz im Staate, Einfluss in der Regierung zu gewinnen[5]). Die Sache des Parlaments, d. h. des Unterhauses ist die Sache der Nation, wenigstens solange das Parlament in seiner Gesamtheit von dem «élan unanime du royaume»[6]) getragen wird. So war es im Beginn der Erhebung. Sehr bald aber weicht diese Einheit dem Kampf der Parteien; das Parlament zeigt ein Schauspiel wilder Faktionsumtriebe und ist letzten Endes ein Spielball der Armee. Das Rumpfparlament, das von Cromwell zusammengesetzte Parlament Barebone und die folgenden Parlamente, die unter dem Druck des Protektors zusammenkommen, lehnt Guizot ohne weiteres ab; es sind

1) Civil. en Europe 293 f; Hist. de France II 155 f, 368.
2) Civil. en Europe 294 f.
3) Essais 296 f. cf. überhaupt den ganzen 6e Essai, der die Formation der nationalen Klasse und ihre staatliche Organisation im Parlament glänzend durchführt durch die mannigfachen Schicksale der englischen Geschichte, illustriert mit Dokumenten und Chroniken. Essais 315 ff.
4) Essais: Résumé 431—36.
5) Rév. d'Angl. I 18: «Bientôt l'opposition parut . . . c'était celle de la Chambre des communes décidée à prendre dans l'Etat une place, sur le gouvernement une influence qui jamais ne lui avait appartenu».
6) Rév. d'Angl. I 221.

Parteiparlamente, die nicht den Anspruch auf wahre Vertretung der Nation erheben können. Bezeichnend genug ist der Ausdruck «coteries érigées en parlement», den Guizot für das Cromwell'sche Rumpfparlament gebraucht[1]).

Die Revolution von 1688 im Gegenteil ist national, ist das Werk beider grossen Parteien, ist die Krönung der aufsteigenden Bourgeoisie. Sie vollbringt, was im Anfang der Revolutionsbewegung als Ziel erschienen und was inzwischen von Parteien verzerrt worden war. Sie sichert der Nation ihre staatliche Existenz: «la participation active et décisive du pays dans son gouvernement»[2]). Damit hat England die nationale, populäre, demokratische Organisation und Regierung im vollen Umfang durchgeführt und besiegelt und sie auch in der Folgezeit gegen alle Angriffe von der monarchisch absoluten Gewalt her verteidigt. 1688 war «populaire — Guizot könnte auch sagen national oder demokratisch — dans ses principes et dans ses résultats»,[3]) und wenn die Revolution auch äusserlich als ein Werk der Aristokratie erscheint, so bedeutet dies nur, dass die Aristokratie als Führer der populären Sache auftrat und dass Aristokratie und «peuple» eine glückliche Einheit, eine Nation bildeten[4]).

Dies in grossen Zügen das Wesen des Tiers état und seine Bedeutung in der Geschichte. Man sieht, Guizots Begriff der Bourgeoisie ist large und hat nichts zu tun mit einer engen gehässigen, antiaristokratischen, ausschliesslichen Gesinnung, die gewöhnlich den demokratischen Parteigeist zu charakterisieren pflegt. Die umfassende Weite, in der er den Tiers état sich denkt, die Nation umspannende, zivilisatorische Rolle, die er ihm zumisst, lässt nun auch erklären, warum die Aristokratie als nationaler Faktor von der Zeit des Mittelalters an verschwindet und selbst dort nur mit ausgesprochener Animosität dargestellt wird. Aristokratie ist ihrem Wesen nach Privileg, Kaste, die dann wohl Staatsprinzip sein kann, wenn alles unter ihr noch sozial unfähig ist. Aristokratie kann aber nie Nation werden, sie kann nie ihre Reihen, allen Elementen, die aus der natürlichen, individuellen Sphäre zu sozialem Dasein aufsteigen, öffnen, ohne sich selbst als privilegierte Klasse, als [illegible] aufzugeben. Aber gerade die Fusion aller Elemente, der Zusammenschluss aller [illegible] als das grosse Resultat der Geschichte, als Charakter der modernen Gesellschaft. Dies kann unmöglich das Werk der Aristokratie sein, sondern darin erkennt Guizot die formende Macht [illegible] oben her, die über allem Parteihaften, Individuellen steht, die

1) Discours 22. 2) Discours 85. 3) Discours 85. 4) Discours 86.

Demokratie, der Tiers état von unten her, der durch aufstrebende Arbeit alles um sich herum an sich zieht und sich angleicht. Daher die präponderierende Stellung, die Monarchie und Tiers état in Guizots Geschichtschreibung einnehmen. Darum aber auch die sorgfältige Ausführlichkeit, mit der Guizot das aristokratische Mittelalter behandelt und mit der er den wissenschaftlich-historischen Beweis aufbringen will, dass die Aristokratie und ihre mittelalterliche Staatsorganisation, dass jener erste Schritt aus der Barbarei heraus keine dauernde Ordnung bedeutet, dass die Gesellschaft anderer Prinzipien zu ihrer Gestaltung bedarf.

Kirche.

Man wird erwarten, dass Guizot als Kulturgeschichtschreiber die Kirche namentlich als Kulturfaktor behandelt, und in der Tat spielt sie bei ihm als solche eine gewisse Rolle. Guizots Ansicht ist, dass die moralische und geistige Entwicklung Europas «essentiellement» theologisch gewesen sei. Alle geistigen Interessen, Philosophie, Politik, Geschichte, Literatur waren imprägniert von theologisch-kirchlichem Geist bis auf Descartes und Bacon[1]). Die «Civilisation en France» beschäftigt sich breit und ausführlich mit den kulturellen Auswirkungen des kirchlich-religiösen Geistes in der spätlateinischen und frühmittelalterlichen Literatur, in Philosophie und Dogmen[2]).

Aber noch wichtiger für Guizot ist die Kirche als gesellschaftlich-staatliches Gebilde, als Gesellschaftsfaktor. Genau so wie Guizot von einer «société politique» oder «civile» spricht, so gebraucht er auch Ausdrücke wie «société ecclésiastique» oder «religieuse». Allein schon aus diesen Ausdrücken geht hervor, dass die Kirche für Guizot nicht nur eine rein geistige Assoziation religiös Gleichgesinnter, sondern eine Genossenschaft mit eigener politisch-staatlicher Organisation, mit einem Gouvernement ist. Er hat sie der Monarchie gleichgestellt als gesellschaftsbildendes Ordnungsprinzip. Er hat sie ausgesprochen als politischen Faktor in Betracht gezogen und ihr eine solche Rolle zugewiesen. Allerdings nur für das Mittelalter, denn da allein braucht er die Kirche als Ordnungsprinzip, in den spätern Epochen tritt sie ganz zurück.

In der allgemeinen Auflösung des römischen Reiches bleibt nur eine einzige Gesellschaft bestehen: die Kirche; sie ist die Erbin der zerfallenden Munizipalmacht; sie allein bildet in dem Chaos der Invasion eine Körperschaft, die [illegible] wird; sie allein [illegible]

1) Civil. en Europe 171 f. 2) Civil. en France II 16e, 17e, 29e leç. I 4e, 5e leç.

aufzutreten, zu verhandeln, ein geformtes und formendes Element darzustellen in dem Zusammenstoss zweier feindlicher Nationen[1]). Stark betont erscheint ihre zivilisatorische Rolle in der Epoche des merovingischen Zerfalls. Da sieht Guizot «deux forces nouvelles, deux principes d'organisation et de gouvernement destinés à se rapprocher et à s'unir pour tenter enfin de mettre un terme au chaos, et de donner à l'Etat et à l'Eglise l'ensemble et la fixité qui leur manquaient»[2]), einerseits das Hausmeiertum, von dem oben die Rede war, andererseits das Papsttum. Beide suchen in dem Chaos organisatorisch zu wirken. Guizot ist dem Aufkommen des Papsttums nicht von vorneherein abgeneigt. Die Missionstätigkeit des Papsttums und die damit im Zusammenhang stehende Autoritätserweiterung Roms erscheint ihm nicht als ein Unglück[3]). Guizot begrüsst im Gegenteil jene Organisation der religiösen Gemeinschaft in eine kirchliche Gesellschaft. Nicht nur die politische, sondern auch die geistige Anarchie ist ihm zuwider, darum verteidigt er mit grossem Aufwand von Worten die Existenz der Kirche, des «gouvernement de la religion»[4]). Die Kirche entspricht seinem Autoritätsbedürfnis, und er stellt sie zum mindesten ebenso hoch als das grundlegende religiöse Gefühl. Auf jeden Fall traut er ihr mehr Lebenskraft zu als dem «sentiment religieux . . . ce sentiment très-réel, mais un peu vague, un peu incertain dans son objet qu'on ne peut guère caractériser qu'en le nommant ». Äusserst prägnant in dieser Hinsicht ist sein Bekenntnis, dass allein die christliche Kirche mit ihren Institutionen, Magistraten und Gewalten das Christentum gegen die Anstürme der Barbaren in der versinkenden römischen Welt verteidigt und gerettet habe. « . . . si le christianisme n'eût été . . . qu'une croyance, un sentiment, une conviction individuelle, on peut croire qu'il aurait succombé au milieu de la dissolution de l'Empire et de l'invasion des Barbares . . . c'est l'Eglise chrétienne qui a sauvé le christianisme ». Darum hält sich Guizot an die Kirche und nicht an die Religion[6])

Die Kirche ist eines jener Elemente, die aus der frühmittelalterlichen Anarchie herauszuführen, die inmitten einer individualistisch zersplitterten Welt gesellschaftliche Bindung anstrebten. Aber auch sie ist ein Opfer der isolierenden Tendenz des Feudalismus, die Guizot so stark betont, dass der einheitliche Charakter der katholischen Kirche, die das ganze christliche Mittelalter umspannt hat, dagegen nicht aufkommen kann.

In späteren Epochen, in denen Monarchie und Tiers état die Führung übernehmen, in denen Nationen sich bilden, tritt das gesellschaftsbildende Element der Kirche notwendigerweise

1) Essais 188 f. 2) Civil. en France II 95 f. 3) Civil. en France II 102—09.
4) Civil. en Europe 128 ff. 5) Civil. en Europe 128 f. 6) Civil. en Europe 50 f.

zurück. Aber die Kirche bleibt als Macht mit politischen Aspirationen, und mit ihr bleibt das Problem des Verhältnisses zwischen Kirche und Staat.

In diesem Problem stellt sich Guizot restlos auf die Seite des Staates. So stark seine Sympathien für die Kirche sind, so entschieden zieht er gegen eine kirchliche Beherrschung des Staates zu Felde. Staat und Kirche haben nicht dasselbe Wirkungsfeld: der Kirche gebührt das Reich des Geistes, wenn sie sich einmischt in die materielle Sphäre des staatlichen Lebens, so steigt sie herab von ihrer Bestimmung, ja sie verletzt ihr eigenes Prinzip der Trennung zwischen geistlicher und weltlicher Gewalt, das sie selber einführte, als sie sich gegen die Einmischung der weltlichen Gewalt verwahrte[1]). Guizot ist ein ausgemachter Feind der Theokratie. Er versteht zwar die Tendenz der Kirche, sich zum Souverän über das ganze Leben aufzuschwingen, er versteht, dass die mittelalterliche Kirche als einzige geistig überlegene Macht, die zudem noch in die territorial-hoheitlichen Interessen des Staates verflochten war, sich ganz natürlich dem theokratischen Gedanken hingab[2]), aber er ist weit davon entfernt, dies als legitim anzusehn. Der Ursprung der Kirche ist rein moralisch, so soll auch ihr Einfluss rein moralisch sein; die politische Gewalt, die Regierung im eigentlichen Sinn des Wortes gehört ihr nicht[3]).

Mit Genugtuung erwähnt Guizot alle die Hindernisse, die sich der kirchlichen Domination entgegenstellen; der Widerstand der vielgescholtenen feudalen Aristokratie findet lobende Anerkennung: «C'est . . . un immense service que la féodalité laïque a rendu à l'Europe, . . . les peuples étaient à peu près complètement subjugués par l'Eglise; les souverains ne pouvaient guère se défendre; la noblesse féodale seule n'a jamais accepté le joug du clergé, ne s'est jamais humiliée devant lui»[4]). Schon Ausdrücke wie «joug» und «humilier» sagen genug. Von Philippe le Bel stellt er mit Befriedigung und mit ähnlichen Ausdrücken fest, dass er den wirksamen Widerstand gegen Papst und Klerus begonnen, die von Hugues Capet an die französische Krone unterjocht haben. Philippe le Bel steht am Anfang jener Bewegung, welche die Trennung weltlicher und geistlicher Gewalt zur Folge hatte, welche die «monarchie indépendante» gegen die «prétentions ecclésiastiques» verteidigte[5]).

Dasselbe hebt Guizot an den Legisten hervor, die nicht nur dem Tron, sondern auch dem Volke den immensen Dienst leisteten: «d'abolir . . ., dans le gouvernement de l'Etat, le pouvoir

---

1) Civil. en Europe 57, 180. 2) Civil. en Europe 151 ff. 3) Civil. en Europe 278. 4) Civil. en Europe 278 f. 5) Civil. en France III 323 ff.

féodal et le pouvoir ecclésiastique, pour leur substituer le pouvoir auquel ce gouvernement doit appartenir, le pouvoir plublic»[1]).

Das Prinzip der Kirche, auch in staatlichen Dingen binden und lösen, die Völker ihrer Pflichten gegen die weltliche Obrigkeit ledig sprechen zu wollen, erscheint Guizot als falsch und unheilvoll[2]). Er stellt sich entschieden auf die Seite des gallikanischen Katholizismus, der die vollständige Trennung beider Gewalten hochhält im Gegensatz zum spanischen[3]).

Aber Guizot wendet sich nicht nur gegen die politischen Ansprüche des Papsttums oder des Klerus, sondern auch gegen jede religiöse Gemeinschaft, die innerhalb des Staates nach politischer Sonderstellung strebt. Er steht damit ganz auf dem Boden Richelieus. Er missbilligt die politische Organisation der Hugenotten als Staat im Staate[4]). Sympathisch ist ihm die Politik de Luynes', des Vorgängers Richelieus, der sich für religiöse Freiheit einsetzte, im Béarn nicht nur die kalvinistische Konfession gelten liess, sondern auch der katholischen wieder ihre Kultusfreiheit zurückgab, der die Protestanten als politische Partei bezwingen und wieder in den Staat unter der allgemeinen Bezeichnung der «sujets» einordnen wollte, der sie aber in ihrer Kirche als Christen unangefochten liess[5]). Das wird auch die Politik Richelieus, die ganz nach dem Sinne Guizots ist. Er sieht in ihm den grossen Politiker, der sich nur von politischen Gründen leiten lässt: «la rébellion des réformés, leurs assemblées politiques irrégulieres, leurs alliances avec l'étranger le préoccupaient bien plus que le prêche des ministres. C'était l'Etat dans l'Etat que les réformés cherchaient à fonder et que le cardinal voulait ruiner.»[6]) Er zerstört in konsequent geführten Kriegen den politischen Charakter der Hugenotten, um sie dann als Untertanen zu schützen. Er beginnt das Régime der Toleranz in einer Zeit, wo sie noch nicht allgemein annerkannt ist[7]).

Diese Auffassung ist umso bedeutender, als sie von einem Hugenotten vorgetragen wird. Sie lässt erkennen, wie stark in Guizot das politische, das Staatsgefühl war, dass er, der doch überzeugter Protestant war, zu einem so keineswegs protestantisch-populären Urteil gelangen konnte. Und um noch einen weitern typischen Zug anzuführen, was für Gründe sind's, die Guizot gegen die Politik Ludwigs XIV., gegen die Aufhebung des Ediktes von Nantes geltend macht? Von einem Protestanten, von einem Liberalen, Anhänger der Gedankenfreiheit erwartet man eine entschiedene Verurteilung der königlich-katholischen Reaktion. Guizot erfüllt die Erwartung, aber in bezeichnender

1) Civil. en France III 384. 2) Hist. de France I 478. 3) Hist. de France IV 13 4) Hist. de France III 522 ff. 5) Hist. de France IV 88. 6) Hist. de France IV 91. 7) Hist de France IV 118.

Weise ruht der Hauptton nicht auf der individuell-religiösen Seite, sondern er beweist vor allem die staatliche Ueberflüssigkeit, ja den völligen politischen Widersinn der Massregel: es gab in Frankreich keine königstreuere Klasse als die Protestanten— Guizot beweist es mit verschiedenen Beispielen—, der König hatte unrecht, mehr als das, es war ein politischer Missgriff, die Hugenotten in die Arme der Feinde zu treiben[1]).

Daraus ist zu erkennen, dass Guizot, seiner politischen Auffassung getreu, von seinem Ausgangspunkt abgewichen ist. Am Anfang hat er die Kirche als Organisationsprinzip anerkannt, er hat im Papsttum wie in der Monarchie ein Ordnungselement gesehen, er spricht von «société religieuse» und «société ecclésiastique», aber sobald diese «société» ihrem Prinzip nach anfängt, sich in allen Richtungen auszuwachsen, eine universale Gemeinschaft mit staatlicher, theokratischer Organisation zu werden, sobald sie den profanen Staatselementen den Rang streitig macht, wird sie abgelehnt. Es ist dies eine der prinzipiellen Inkonsequenzen Guizots., aber Guizot will nicht als abstrakter Theoretiker, sondern als praktisch denkender Politiker und Historiker angesehn werden, der gegebene Tatsachen zur Höhe des allgemeinen Gedankens erhebt, aber nicht leblosen Spekulationen Raum lässt. Hält man nun den Politiker mit dem Historiker zusammen, so muss man zugeben, beide decken sich. Die Inkonsequenz liegt in der Natur Guizots, in seinem System begründet.

3. Politische Kriterien.

Gouvernement libre.

Schon beim Begriff Nation oder Staat ist deutlich geworden, dass Guizot nicht jegliche Form, die nach Staat aussieht, weil sie den Namen trägt, als solchen annimmt, sondern dass der wahre Staat erst am Ende einer langen Entwicklung sich gestalten kann. Gehen wir nun mehr ins Einzelne, um das Endziel, den Staat in seiner inneren Organisation zu erkennen.

Von vornherein ist klar, dass der Staat, so wie Guizot ihn verlangt, nicht Monarchie, Aristokratie oder Demokratie schlechtweg sein kann. Guizot führt ja zum mindesten zwei Elemente staatlichen Lebens zum Resultate: Monarchie und Tiers état, und die Aristokratie hat sich wenigstens eine gewisse Selbstständigkeit erhalten. Es kann sich also im Staate Guizots nur um eine Organisation handeln, die alle diese Elemente nach ihrem Wert in der Gesellschaft in die politisch-staatliche Organisation und Existenz aufnimmt. Für diesen Staat hat Guizot manchen Namen: «gouvernement mixte», «gouvernement repré-

1) Hist. de France IV 405.

sentatif», «gouvernement libre», «monarchie constitutionnelle». Es ist der Staat, den der Politiker Guizot vertritt. Diesen Staat sieht Guizot in der Geschichte als Endresultat erreicht, England hat ihn verwirklicht mit 1688, Frankreich mit der Charte. Die Bildung dieses Staates, in den die Geschichte ausmündet, zu verfolgen, alle Phasen der Entwicklung dahin zu untersuchen, in wiefern sie noch hinter ihm zurücksteht, das ist die Aufgabe, die sich Guizot in seiner historiographischen Tätigkeit stellt.

Das Suchen nach der allmählichen Verwirklichung des modernen Staates ist bei Guizot mit ganz selbstverständlicher Wertung aller Erscheinungsformen verbunden. Sein Staat wird das Kriterium, das er an alle geschichtlichen Gebilde anlegt. Es treten in seiner Geschichtschreibung alle grundlegenden Fragen auf, die im politischen Leben seiner Zeit eine Rolle gespielt haben: die «libertés» und «droits civils», die Garantien, die Intervention des Volkes in seine Regierung, alles das, was der liberale Politiker von 1830 unter «liberté» verstand. Die verschiedenen Phasen der Entwicklung werden daraufhin untersucht, in wieweit die individuellen Freiheiten öffentliche Rechte, und die öffentlichen Rechte öffentliche Gewalten, Garantien geworden[1]). Das «gouvernement libre» ist der politische Wertmesser, den Guizot überall anlegt.

Mit diesem Gedanken führt Guizot schon in den ersten Werken die Untersuchung der politischen Verhältnisse in den römischen Munizipien durch und kommt zum Schluss, dass der Grund ihres Zerfalls im Verschwinden alles politischen Lebens liege. Die Beamten sind ohne Selbständigkeit, die Bürgerschaft ohne Garantiegewalten, die Bevölkerung hat jeden Einfluss auf die Regierung des Staates, ja selbst der Stadt verloren. Das ist für Guizot Grund genug, um den Zerfall der Städte, die Verlotterung des Landes zu erklären[2]).

Dass die chaotische Periode zwischen Invasion und Feudalismus nichts bietet, das an mächtige Institutionen des «gouvernement libre» erinnerte, ist selbstverständlich. Dafür unterliegt die feudale Epoche einer eindringenden Durchforschung nach Institutionen, nach politischen Garantien[3]). Guizot findet auch da manches, das er unter die «garanties de liberté» einreiht, aber das Endergebnis ist durchaus negativ. Die einzig wirksame Garantie, die Guizot trotz all ihrer Unvollkommenheit anerkennt, ist der Krieg, die Selbsthilfe, der persönliche Widerstand: «droit terrible, insociable, puisqu'il en appelle à la force, à la guerre,

1) «Dans l'état social la liberté, c'est la participation au pouvoir; cette participation en est la vraie ou plutôt la seule garantie. Où les libertés ne sont pas des droits et où les droits ne sont pas des pouvoirs, il n'y a ni droits ni liberté». Essais 44, cf 157 f,339, 370.
2) Essais 36, Civil. en France I 47. 3) Civil. en France III 10e leçon, 11e leçon.

ce qui, cependant, ne doit jamais être aboli au fond du coeur des hommes . . . La féodalité l'a fait rentrer dans les moeurs de l'Europe . . . c'est l'honneur du régime féodal de l'avoir constamment professé et défendu»[1]). Alle andern Institutionen, alle Formen, unter denen man versucht hat, das Feudalwesen als Staat darzustellen, sind «sans réalité, sans puissance»,[2]) ihre «valeur sociale» ist gering, sie schützten nur das rein Individuelle, den Einzelnen als natürliche Person, aber nicht als soziales Glied, nicht in seinen gesellschaftlichen Bindungen und Beziehungen[3]). Das ist in Harmonie mit der ganzen mittelalterlichen Gesellschaft: die individuelle Freiheit und Unabhängigkeit, welche die Germanen in die moderne Gesellschaft gebracht haben, wirkt sich hier aus. Das «droit de résistance» dagegen ist eine wirkliche Macht. Guizot verteidigt es als Prinzip, das allen politischen Institutionen des «gouvernement libre», den höchsten wie den geringsten, den ausgeklügeltsten wie den gröbsten zu grunde liegt. Alle Garantien «ne sont . . . que des conséquences et des métamorphoses» dieses primitiven und definitiven Rechtes[4]).

Eine ähnliche Rolle politischer Unfähigkeit und rechtlicher Vollkommenheit spielen bei Guizot die Etats généraux. Sie entstehn als erster Versuch eines «gouvernement mixte», aber Guizot bestreitet ihre politische Wirksamkeit.[5]) Dennoch haben sie ein Grosses geleistet, sie verkörperten durch ihr blosses Dasein das Prinzip des «gouvernement libre», das Prinzip der Intervention des Volkes in seine Regierung. Das ist besonders die Bedeutung der Etats généraux von Tours im Jahr 1484, die von diesem Gedanken und der Einsicht in die Bedingungen des Staates belebt, nur nach dem einen Ziel strebten: die alte und im Prinzip unangefochtene Monarchie umzuwandeln in ein «gouvernement légal et libre»[6]). Das macht auch das Verdienst Ludwigs XII. aus, dass er, der als junger Prinz die Etats généraux von Tours am Werk gesehn, sich aufrichtig und ernsthaft an ihre Leitgedanken hielt[7]). Henri IV wird mit speziellem Lob bedacht, weil er allein durch seine Notabelnversammlung von 1596—97 «un hommage éclatant» diesem Grundprinzip des «gouvernement libre» bereitet habe[8]).

Was in Frankreich bloss Prinzig blieb, das hat England als wirkliche Macht gestaltet. Während die übrige Welt in Unordnung sich bewegte, hat England das Grundprinzip des modernen Staates herausgebildet, die «délibération et l'action commune».[9]) Es war dies für England eine Notwendigkeit, denn die normanni-

1) Civil. en Eur. 120. 2) Civil. en Eur. 273. 3) Civil. en Fr. III 269 ff.
4) Essais 373. 5) Civil. en Eur. 294. 6) Hist. de Fr. II 455 f. 7) Hist. de Fr. II 566, 570
8) Hist. de Fr. III 517. 9) Essais 376 f; Orig. II 320.

sche Eroberung zwang jede Nation, sich zusammenzutun, sich als Ganzes gegen die andre zu wehren. Der normannische grosse Staatsrat, die Curia regis ist ein «pouvoir public», das im Keime bereits das Prinzip der nationalen Mitregierung enthält, ohne den ausgesprochenen Charakter einer regelmässigen, mit bestimmten Kompetenzen ausgerüsteten Institution zu haben.[1]) Noch sind die «libertés pupliques» zu schwach, als dass sie bereits eine Institution mit Kontrollgewalt der Monarchie gegenüber hätten schaffen können. Aber England ist das Land, welches zielbewusst den Kampf ausgelöst hat gegen den monarchischen Despotismus, zur staatlichen Sicherung der Freiheit. Die Chartae zeugen davon, mit ihnen beginnt die öffentliche Anerkennung der individuellen Rechte. Die Magna Charta begründet die nationale Sache, sie sichert nicht nur die Rechte des hohen Klerus und der hohen Aristokratie, sondern der ganzen Nation.[2]) Die Chartae ziehen notwendig die Garantien, die Institutionen nach sich[3]); das führt zur Geschichte des Parlaments, das entstanden ist aus dem Kampf zwischen Adel und König, aus dem Bedürfnis beider Parteien. sich in der Nation eine Grundlage zu schaffen, in ihren politischen und finanziellen Nöten die Vertreter der Kommunen und Grafschaften in ihre Versammlungen, in die einstige Curia regis zu berufen. Diese tatsächliche Notwendigkeit verwandelte sich in den Ideen der Nation zu einer rechtlichen.[4]) Das House of Commons, das aus diesen Voraussetzungen herauswächst, das Repräsentant der ganzen Nation des Bürger- und Kleinadelsstandes ist, ist die Garantie, die die Magna Charta nach sich gezogen. Damit ist in England das einzige Staatssystem begründet, das grossen Völkern den Weg zur Freiheit eröffnet[5]). In diesem Sinne wird das englische Parlament gewertet. Noch wird es im Mittelalter nicht aktiv in der Regierung selber, noch erfüllt es die Bedingungen des «gouvernement libre» nicht, aber die Prinzipien der nationalen Vertretung im Staat und der Garantie der öffentlichen Rechte, der «défense de la liberté»[6]) hat es bereits verwirklicht. Das Parlament des 17. Jahrhunderts, die englische Revolution wird die Entwicklung weiter führen. Guizot begrüsst daher die Tendenz des Langen Parlamentes, gegen die Prärogative des Königs anzukämpfen: wenn es auch über das Ziel hinausschoss, so hat es doch jenen Krieg gegen den Absolutismus angefangen, der das unschätzbare Resultat: den vorherrschenden Einfluss des Unterhauses auf die Ausübung der Gewalt, zur Folge hatte. «La révolution de 1688 a fait, dans l'ordre politique, les deux choses

1) Essais 331 f: «On voit le grand conseil des barons occupé ... de tous les intérêts de l'Etat, toutes les fois que le roi ne se croit pas assez fort pour les régler sans le concours de ces principaux sujets ...»
2) Essais 351. 3) Essais 340. 4) Essais 418. 5) Essais 430. 6) Essais 430.

les plus populaires que connaisse l'histoire: elle a proclamé et garanti, d'un côté les droits personnels et universels des simples citoyens, de l'autre la participation active et décisive du pays dans son gouvernement»[1]).

Derselbe Masstab, den Guizot an die europäische Staatenwelt anlegt, gilt auch für die Kirche. Muss es überhaupt verwundern, dass der im 18. Jahrhundert wurzelnde Geistesaristokrat Guizot so viel Sympathien übrig hat für eine Regierung der geistigen Welt, für die Kirche im allgemeinen und für die katholische Kirche im besondern, so beruhigt dagegen wieder, dass er ihr gegenüber die Forderungen des «gouvernement libre», der «liberté» überhaupt, ganz entschieden aufrecht erhält. Ganz befriedigend ist ihm allerdings die Verbindung von Freiheit und Regierung nicht gelungen. Er empfindet dies selbst, denn nirgends hat er mehr Worte angewendet, um die Notwendigkeit des «gouvernement» zu beweisen als bei der Kirche[2]).

Er weiss, dass es von der kirchlichen Regierung, die sich bezieht «à l'homme intérieur, à la pénsée, à la conscience, c'est-à-dire à ce qu'il y a de plus intime, de plus libre, de plus rebelle à la contrainte»[3]), nur ein kleiner Schritt zum Despotismus geistiger Ordnung ist, und dass dieser Schritt in der Geschichte sehr bald getan ward. Aber er tröstet sich mit dem Gedanken, dass die Kirche Widerstand gefunden, dass Sekten, Häresien ihr immer Opposition gemacht und ihre Freiheit bewahrt haben[4]). Die religiöse Regierung, d. h. die Kirche erscheint ihm als Notwendigkeit.

Das hindert aber Guizot nicht, zu gestehen, dass die kirchliche Organisation mit der Zeit die Hauptgarantie der individuellen Freiheit, die Mitregierung der Gemeinde vernichtet hat. Die Trennung zwischen Regierung und Regierten, zwischen Laiengemeinde und Geistlichkeit findet Guizots schärfste Verurteilung[5]). Er sieht darin «le vice radical» in den Beziehungen der Kirche zu den Völkern, und wenn es im Mittelalter schon noch Türen gab, die dem Einfluss der «société religieuse» auf die «société ecclésiastique» offen standen, z. B. das System der Eigenkirchen, wenn auch die Herrschaft des Klerus nicht absolut, wenn die «servitude» auf der einen, die «tyrannie» auf der andern Seite nicht lückenlos war, so lebte die mittelalterliche Welt dennoch unter dem Joch der Geistlichkeit[6]).

Dem gegenüber spielt Guizot in bezeichnender Weise Kalvin aus. Kalvin verwirklicht einen Hauptgedanken des «gouvernement libre»; er hat die Gemeinde wieder in die kirchliche Regierung aufgenommen, und hat diese Seite radikaler und wirk-

1) Discours 85. 2) Civil. en Eur. 5e leç. 3) Civil. en Eur. 146.
4) Civil. en Eur. 148. 5) Civil. en Eur. 157 ff. 6) Civil. en Fr. I 365 ff, 375 f.

samer durchgeführt als die deutsche und englische Reformation. Die Gemeinde erhielt nicht nur Einfluss auf die allgemeinen Angelegenheiten, sondern auf die Wahl der Pfarrer, sie trat in die Konsistorien und Synoden ein, der Zahl nach sogar den kirchlichen Personen überlegen. So hat Kalvin das presbyterianische Régime geschaffen, das in den kulturell fortgeschrittensten Staaten gedauert hat[1]). Kalvins Verdienst ist es, die verhängnisvolle Trennung in der religiösen Welt aufgehoben zu haben.

Als eine weitere Garantie hebt Guizot die kanonische Bischofswahl und namentlich die Vorherrschaft der Konzilien, so wie sie das 4. und 5. Jahrhundert charakterisiert, hervor[2]). Mit Konsequenz ergibt sich daraus auch Guizots Stellung zum Gallikanismus. Guizot ist Gallikaner aus antiabsolutistischen Gründen. Er setzt sich ein für die Prinzipien des Basler Konzils, die er «puissants et féconds» nennt, und von denen er mit Genugtuung feststellt, dass «des hommes supérieurs et d'un caractère énergique» sie angenommen und verteidigt haben[3]). Die Pragmatische Sanktion von Bourges nimmt sie auf; Guizot nennt sie zusammen mit den Etats généraux von Tours «deux nobles et patriotiques tentatives . . . un grand pas vers un régime national, libre et légal»[4]). Er verurteilt dagegen das Konkordat von 1516, das die Pragmatische Sanktion preisgibt und die Kirche unter zwei Herren aufteilt, ohne ihr irgend eine Garantie der Unabhängigkeit zu lassen, es sei denn den Streit zwischen jenen beiden[5]).

Guizot beharrt darauf, dass die Prinzipien von Konstanz und Basel trotz ihrem Scheitern weiterleben, sie werden öffentliche Meinung und beleben zuerst die Jansenisten, dann die Gallikaner[6]), und münden aus in Bossuets Propositionen, d. h. im Staate[6]).

Guizot spricht es nicht schroff aus, dass diese Prinzipien, die von Konstanz bis Bossuet reichen, nicht sowohl kirchliche Reform als antipapistische, nationale, in gewissem Sinne demokratische Konzilientheorie bedeuten: er betont mehr ihren reformatorischen Charakter, aber sein Bedauern über den Sieg des Papsttums, seine Genugtuung über das Weiterleben der unterlegenen Grundsätze und über deren Ausmünzung durch Bossuet verrät deutlich genug, dass er hauptsächlich die «doctrines générales sur le gouvernement de l'Eglise»[7]) im Auge hatte und die Konzilien über das Papsttum stellt.

Guizot ist nicht von vorneherein gegen das Papsttum, er hat viele Sympathien für dessen zivilisatorische Rolle übrig; aber er kennt seinen Hang zum Absolutismus, der in der Religion

1) Hist. de Fr. III 211 f. 2) Civil en Fr. I 88—99. 3) Civil. en Eur. 318 f. 4) Hist. de Fr. III 27. 5) Hist. de Fr. III 22. 6) Civil. en Eur. 319. 7) Civil. en Eur. 319.

begründet liegt, und er beweist in feiner Weise, warum sich die Kirche in politischen Dingen fast immer auf die Seite des Despotismus gestellt hat[1]). Er weiss, dass die Kirche, dass das Papsttum in dem Gedanken der Einheit und Universalität aufgeht[2]) und dass sie als Vertreterin der einen Wahrheit das Recht der individuellen Freiheit verkennt. Er weiss, dass aus dem Anspruch, alles geistige Leben zu leiten und zu beherrschen, aus dem «pouvoir absolu», das die Menschen «dans leur folle confiance» der Kirche anvertraut, unausweichlich die Tyrannei entsprungen ist[3]). Guizot ist darum gegen das Papsttum, weil das absolutistische Régime der Kirche, das in der Unfehlbarkeit des Papstes gipfelt, seinen Ideen vom «gouvernement libre» entgegengesetzt ist.

Alle geistige Vergewaltigung lehnt er ab. Ihr stellt er Erscheinungen gegenüber wie Abälard, in dem er einen «premier essai de liberté», eine «renaissance de l'esprit d'examen» erblickt[4]).

Er spart die Worte nicht gegen kirchlichen Zwang, der Selbstaufgabe, «un véritable suicide moral, . . . une servitude cent fois pire que celle du corps, que celle de la glèbe» für das Individuum bedeutet[5]). Er braucht nicht Protestant zu sein, um von diesem Standpunkt aus die grosse Bewegung zu begrüssen die, wenn auch nicht prinzipiell, so doch faktisch mit dem kirchlichen Zwangssystsm gebrochen, die Reformation. Sie wird als «un grand élan de la liberté de l'esprit humain», als «un besoin nouveau de penser, de juger librement, pour son compte, avec ses seules forces», als «une grande tentative d'affranchissement de la pensée humaine . . . une insurrection de l'esprit humain contre le pouvoir absolu dans l'ordre spirituel» gewertet. Sie hat zwar ihr eigenes Prinzip nicht erkannt. Die Befreiung des Geistes, die Zertrümmerung des «gouvernement systématique et redoutable de la pensée»[6]) ist ein Werk gleichsam wider Willen, ein Faktum, aber kein bewusstes Ziel, kein proklamiertes Prinzip gewesen. Darum hat selbst die Reformation nur halbe Arbeit geleistet, das heisst als Theorie, als System. Die Tatsachen sind aber über sie hinausgegangen, sie ist grösser als Bewegung denn als System[7]). Sie hat darum nicht alle Rechte des Geistes respektiert, sie hat an die Stelle der einen Regierung eine andere gesetzt, sie hat den Geist befreit, aber sie verlangte dennoch, ihn zu regieren. Die Verkennung, oder besser die Unkenntnis des eigenen Prinzips bedeutet, «le côté faible» der Reformation und ihre «infériorité rationnelle»[8]). Aber sie hat dennoch dem Geiste die Freiheit zurückgegeben, das ist ihre grosse Bedeutung in der menschlichen Entwicklung.

---

1) Civil. en Europe 173 ff. 2) Civil. en France I 342 ff. 3) Civil. en France I 345 4) Civil. en Europe 186 f. 5) Civil. en Europe 158 f. 6) Civil. en Europe 340. 7) Civil. en Europe 343 ff. 8) Civil. en Europe 348, 345.

Das 18. Jahrhundert nahm dann die reformatorischen Bestrebungen mit vollem Bewusstsein auf. Wiederum ist der «élan de l'esprit humain, le libre examen . . . le trait dominant, le fait essentiel» der Bewegung[1]), aber was die Reformation nur in bestimmten Grenzen angestrebt, das dehnt das 18. Jahrhundert aus ins Universale[2]). Das Zeitalter der Aufklärung ist nicht nu religiös, sondern kulturell im weitesten Sinn orientiert; aber was uns hier in den Angelegenheiten der Kirche interessiert, ist Guizots Feststellung, dass erst mit dem 18. Jahrhundert die wirkliche Trennung von geistlicher und weltlicher Gewalt, also die Tatsache, die das Prinzip der geistigen Unabhängigkeit in sich trägt, voll und ganz durchgeführt wurde[3]).

Despotismus.

«Liberté» im allgemeinen, Garantien, «gouvernement libre» sind die positiven Kriterien, nach denen Guizot die geschichtlichen Zeiten bewertet. Damit ist auch schon gesagt, dass alles, was nicht unter diese Kriterien passt, ihnen widerspricht, alles was nicht «liberté», sondern Despotismus ist, von Guizot verurteilt wird. Freiheit entsteht überall da, wo die vorhandenen Prinzipien miteinander einen Bund, eine «transaction», wie Guizot sagt, eingehen, wo das eine das andere im Umfang des Möglichen respektiert, wo starke Institutionen die Freiheiten eines jeden gegen die Freiheiten und Uebergriffe des andern schützen und in ihrer Gesamtheit *die* Freiheit garantieren. Despotismus entsteht überall da, wo ein einziges Prinzip vorherrscht, denn ein einziges Element ist nicht die Gesamtheit und bleibt, politisch gesprochen, Partei. «L'essence de la liberté» aber, «c'est la manifestation et l'action simultanées de tous les intérêts, de tous les droits, de toutes les forces, de tous les élements sociaux»[4]). Wo es sich nicht so verhält, da herrscht die Partei, und absolute Partei ist Tyrannei.

Tyrannei wirkt zerstörend. Guizot ist da ziemlich summarisch. So führt er den Zerfall des römischen Reiches negativ auf das Fehlen politischer Freiheiten und politischen Lebens, positiv auf die Wirkung des kaiserlichen Despotismus zurück[5]). Die Macht Ludwigs XIV. fällt zusammen durch «le vice incorrigible et l'effet infaillible du pouvoir absolu»[6]). Dieser zerstörende Charakter zeigt sich nicht nur in der politischen, sondern auch in der kulturellen Welt: die Minderwertigkeit der spätrömischen profanen Literatur, die stark absticht von der geistigen Lebendigkeit und

1) Civil. en Europe 402. 2) Civil. en Europe 403. 3) Civil. en Europe 403. 4) Civil. en Europe 383. 5) Orig. I 291 f., Essais: 1er essai; Civil. en France I 50. 6) Civil. en Europe 401; Hist. de France IV 389.

Tiefe der gleichzeitigen geistlichen Werke, begründet Guizot mit der tötenden Macht des römischen Despotismus, die sich auf die Schulen und das ganze Leben erstreckte[1]).

Guizots Abneigung gilt aller Ausschliesslichkeit. Verhasst ist ihm besonders der Despotismus des aristokratischen Mittelalters, dieser Menge kleiner Souveräne, kleiner Despoten, deren willkürliche Macht nicht einmal den Vorzug der weiten Distanz von Herrscher zu Untertan, der andere Despotien noch erträglich macht, gewährt, sondern die jederzeit ihr Objekt unter den Augen hat[2]) und in persönliche «insolence» ausartet[3]). Guizot erklärt die populäre Abneigung und den unübersteigbaren Hass gegen das Feudalwesen damit, dass der Mensch, der sonst alle Tyranneien erdulden kann, die Tyrannei einer «volonté personnelle et capricieuse d'un homme» nie ertragen hat[4].)

Verdächtig ist Guizot auch die absolute Monarchie; man erinnert sich an Guizots Abschätzung des Despotismus Karls I. von England, und da seine Wertschätzung der restaurierten Monarchie Karls II. deutlich ist, so ist sein Zweifel an ihrer Dauer um so bezeichnender. Guizot gibt ganz deutlich zu merken, dass diese Monarchie, die soeben wieder bedingungslos wiederhergestellt worden, die für die Forderungen des Parlaments und der Kirche keine andern Garantien als blosse königliche Versprechen gab, nicht die Bedingungen des wahren dauerhaften Staates erfüllt[5]).

Als Inkonsequenz muss erscheinen, dass Guizot auch in der ausschliesslichen Volksherrschaft, in der «souveraineté du peuple» Despotismus, und zwar den am schärfsten angegriffenen Despotismus findet. Nach Guizots Auffassung ist der Tiers état Nation, Zusammenschluss aller sozialen Elemente; da sollte ein Despotismus im Sinne der absoluten Herrschaft eines Prinzips nicht möglich sein. Und dennoch ist Guizot nie erbitterter, als wenn er gegen die reine Demokratie, die Republik, die «souveraineté du peuple» zu Felde zieht. Die Verbitterung mag zwar grösstenteils von dem 48er Erlebnis herkommen, die schärfsten Ausdrücke finden sich erst in den Werken nach diesem Jahr, im 2. und 3. Teil der englischen Geschichte und vor allem im «Discours»; aber die Feindschaft ist immer dagewesen. Der Widerspruch ruht im politischen System. Guizot hat ihn für sich selbst überzeugend ausgeglichen. Er lehnt überhaupt alle Souveränität ab, es gibt nur eine Souveränität, die der Vernunft, des Rechtes, was so viel heissen will, als es gibt überhaupt keine. Für die «souveraineté de droit» aber kennt Guizot einen irdischen Repräsentanten: die Monarchie. Sie kann vom Volke

1) Civil. en France I 123—136. 2) Essais 303. 3) Civil. en Europe 104 ff. Hist. de France I 272—75. 4) Civil. en Europe 109 f. Essais 300. 5) Rich. Cromw. II 225, 228, 265.

nicht absorbiert werden, ihr Prinzip steht über der Nation, sie kann nicht übergangen werden, ohne dass man sich einer sicheren Basis, die durch sich selbst besteht und die von dem veränderlichen Volkswillen unabhängig ist, begibt[1]). Zudem ist die Monarchie ein nationales Prinzip[2]) und gehört zu den grossen historischen Gewalten, über die eine Gesellschaft nicht hinwegspringen kann, ohne sich selbst zu erschüttern.

Wo sich also die Demokratie vermisst, allein auszukommen, ihre Souveränität zu proklamieren, da ist Despotismus. Guizot hat zwar für die Republik einige höfliche Worte, er findet sie da, wo sie als natürliches Ergebnis des sozialen Zustandes, der Ideen und Sitten auftritt, «digne de sympathie et de respect», wenn sie schon ihre theoretischen und praktischen Fehler habe wie alle andern menschlichen Einrichtungen; sie ehre die Menschheit und diene ihr, da sie alle moralischen Kräfte herausfordere und entwickle. Aber da wo sie sich als künstliches Ergebnis des Geisteshochmutes erweise, da sei sie «un gouvernement détestable en soi», «plein de mensonge et de violence et qui a de plus cette conséquence déplorable qu'il décrie . . . les principes du droit politique et les garanties de la liberté, par le tyrannique usage ou l'hypocrite violation qu'il en fait.»[3])

Dieser eindeutigen Stellungnahme entsprechen die Werturteile in der Geschichte. Die Republikaner Englands kommen ganz schlecht weg. Die Führer, Lilburne, Vane u. a. gehören zu jener Sorte der «raisonneurs» und «querelleurs», die sich weder um Ordnung noch um die Notwendigkeiten der Regierung kümmern, die immer bereit sind zu kritisieren und zu bekämpfen, sobald sie ihre Gewissensinstinkte oder Geisteträume oder die Ansprüche ihres Hochmuts verletzt glauben.[4]) Milton wird etwas achtungsvoller behandelt, aber auch er gilt für ein «douloureux exemple des illusions peu dignes où l'imagination rêveuse, le raisonnement abstrait et le beau langage peuvent jeter une intelligence supérieure et un noble cœur.»[5]) Guizot spielt gegen die republikanische Partei fortwährend Cromwell mit seinem «bon sens pratique» und seinen «instincts supérieurs», den Mann «marqué de la main de Dieu pour gouverner» aus.[6])

Die Versuche des Parlamentes, oder der verschiedenen Parlamente, die souveräne Gewalt an sich zu reissen, die «souveraineté du peuple» im Prinzip, diejenige des Parlamentes tatsächlich aufzustellen, begegnen der scharfen Missbilligung Guizots: er bezeichnet sie mit «arrogant dessein de créer par la seule volonté populaire ou parlementaire le gouvernement tout

1) Rich. Cromw. I 49 f. 2) Civil. en France III 379. 3) Rich. Cromw. I 131 f. 4) Rép. d'Angl. I 32; cf Rich. Cromw. I 182, II 75. 5) Rép. d'Angl. I 27. 6) Rép. d'Angl. II 75. cf. Rich. Cromw. I 49.

entier», mit «téméraires espérances».[1]) Dieselbe Verurteilung findet sich schon im 1. Teil der englischen Geschichte, nur viel milder ausgedrückt und mit mehr Verständnis für die Situation des Parlamentes.[2])

Die radikale Stellungnahme Guizots gegen den Despotismus jeder Observanz erscheint als selbstverständliche Folgerung aus allen Voraussetzungen. Aber damit ist sie nicht erledigt. Die Stellung Guizots ist nicht so radikal, wie es nach den angeführten Stellen den Anschein hat. Knüpfen wir gerade an den Antagonismus Cromwell-Parlament an. Guizot hat nie gezögert, Cromwell als Despoten zu bezeichnen. Trotzdem stellt er ihn in seiner politischen Bedeutung unendlich höher als das Parlament. Dieser «homme marqué de la main de Dieu pour gouverner», der als private Persönlichkeit Guizot so gründlich zuwider ist, geniesst als Staatsmann Guizots Sympathien nicht nur, weil Guizot mit seinen monarchischen Tendenzen einverstanden ist, sondern weil er eine ganz ausgesprochene Neigung für ein kraftvoll ausgeübtes Regiment hat.

Aufschlussreich ist, ein Fall unter vielen, seine Beurteilung des Cromwell'schen Parlaments von 1654, das die Konstitutionsakte des Protektorats diskutiert. Guizot glaubt in den Verhandlungen die «imprévoyance présomptueuse et obstinée» der Opposition zu erkennen, die, anstatt einen Staat zu gründen, über eine Verfassung debattiert «avec cette méfiance démocratique et cette subtilité théologique qui apportent au pouvoir autant d'ennui que de danger». Man erwartet hierauf das Exposé einer läppischen Parlamentsdebatte, aber was hier zur Sprache kommt, das sind Fragen von Gewicht: Recht des Veto, der Kriegserklärung, Oberbefehl über die Armee und die Kompetenzen des Protektors und des Parlaments in diesen Dingen. Guizot stellt sich ganz auf die Seite der Gewalt und tut das Verhalten des Parlaments ab mit den Worten: «C'était toujours la prétention de ne tenir nul compte du fait accompli . . .»[3])

Im selben Geiste ist die Beurteilung Straffords gehalten. Guizot steht ganz auf seiner Seite, er schätzt seine «administration arbitraire mais forte . . . . laborieuse, dédaignant les droits du peuple, mais s'occupant du bien-être public»;[4]) seine Hinrichtung erscheint als eine unnötige, brutale Rancune des Parlaments.[5])

Oder die Würdigung Karls des Grossen. Guizot nimmt hier ausdrücklich Stellung. Karls Despotismus ist ihm klar; die Bestrebungen, ihn als den Gründer freier Institutionen hinzustellen, weist er ab: «Charlemagne fut en effet . . . un despote, mais par

1) Rép. d'Angl. II 75. 2) Rév. d'Angl. I 271. 288. 3) Rép. d'Angl. II 84 f, cf 88. 4) Rév. d'Angl. I 68. 5) Rév. d'Angl. I 181 ff.

son pouvoir personnel il sauva la société gallo-franque.»[1]) Guizot setzt sich ein für diesen Despotismus als für ein zivilisatorisch fruchtbares Mittel. Er verfolgt mit Genugtuung den Gang der französischen Monarchie trotz oder vielmehr wegen ihrer «pente marquée vers le despotisme»[2]), denn für die Könige von Louis le Gros bis Saint Louis war der Despotismus ein Mittel im Dienste der Nation zum Unterschied von Philippe le Bel, der nur persönliche Motive kennt.[3])

Auch der Despotismus der Zentralisationsepoche des 15. Jahrhunderts ist ihm sympathisch. Die Patrioten jener Zeit, die die Bewegung als despotisch mit öffentlichem Mut verurteilt haben, bewundert Guizot und behauptet, ihr Bedauern über den Untergang der feudalen und kommunalen Freiheiten zu teilen; aber er beharrt auf seiner Wertung: die zentralistische Revolution war notwendig und nützlich;[4]) der Despotismus der Nation war ein wichtiger nationaler Faktor.

Guizot gibt das nationale Interesse als Grund für seine Despotensympathie an. Das sieht objektiv aus und spricht für die Fähigkeit des liberalen Doktrinärs, geschichtliche Erscheinungen auch ausserhalb seines politischen Programms zu verstehn. Im Grunde aber ist der Weg vom liberalen Verfechter des «gouvernement libre» zum Despotenfreund nicht allzuweit. Die Vorliebe für eine zielbewusste starke Gewalt in der Hand eines intelligenten Menschen liegt in seiner Natur tief begründet. Man denke nur an seine Stellung zur religiösen Regierung! Gerade in dieser Hinsicht ist sein Urteil über die Reformation bezeichnend: es fehlt ihm nicht nur die vollständige Durchführung des religiös-prinzipiellen Freiheitsprinzips, sondern, gerade entgegengesetzt: die Autorität in geistiger Ordnung, nicht die mit Zwangmitteln ausgerüstete Autorität, «mais . . . l'autorité purement morale, agissant sur les esprits seuls et par la seule voie de l'influence». Er findet, dass die Reformation diese Seite vernachlässigt habe, darum kann er sagen: «Quelque chose manque, dans la plupart des pays réformés, à la bonne organisation de la société intellectuelle, à l'action régulière des opinions anciennes et générales.»[5])

Es handelt sich hier nicht um Despotismus, aber wer in religiösen Dingen so denkt, für den ist der politische Despotismus wenn er sich nur einigermassen als im öffentlichen Interesse ausgeübt rechtfertigen lässt, annehmbar.[6])

1) Hist. de Fr. I 224, cf Civil. en Fr. II 134. 2) Civil. en France III 364.
3) Civil. en France III 367 f. 4) Civil. en Europe 311.
5) Civil. en Europe 345.
6) Lanson hat dies Verlangen nach Autorität in religiösen Dingen doch etwas zu scharf formuliert, wenn er von einer «énergique oppression des individualités» redet. 920 f.

Revolution.

Es ist nun auch ohne weiteres verständlich, dass und warum das Wort Revolution immer, besonders nach 1848, einen bittern Beigeschmack hat. Der «esprit révolutionnaire» ist ihm identisch mit Zerstörung, Zügel- und Autoritätslosigkeit, Unordnung, Unfähigkeit staatlicher Stabilität. Wenn er noch in den 20er Jahren die englische Revolution vor der französischen «le plus grand événement que l'Europe eût à raconter» nennt[1]), so lässt er Cromwell, dessen intelligenter Despotismus ihm sympathisch ist, darum scheitern, weil er auf revolutionärer Basis steht.[2])

Typisch ist auch seine äusserst kühle Haltung der Kommunalbewegung gegenüber, dieser «insurrection», für welche weniger autoritative Naturen wie Thierry Feuer und Flamme waren. Die Bauernaufstände des mittelalterlichen Frankreich unterstützt er nicht durchwegs, wenn sie sich schon gegen die ihm verhasste Feudalaristokratie wenden. Die «révolte démagogique» des Normandieaufstandes im 11. Jahrhundert[3]), die Greueltaten der «bourgeois grossiers, barbares»[4]), der «accès de fureur démagogique» der Jacquerie[5]) und die Exzesse der von Etienne Marcel ausgelösten Bewegung[6]) sind ihm zuwider.

Guizot anerkennt zwar die Legitimität, die Notwendigkeit der Revolution, wenn die Regierungsgewalt das Recht ignoriert und die Würde der Menschheit verletzt; aber schon der jüngere Historiker nennt sie «fléaux»[7]), und der reife Politiker wehrt sich entschieden gegen die Gleichsetzung von «révolution» und «justice», «réforme», «liberté», «progrès social»[8]). Wenn man sieht, dass er sogar die «chance raisonnable du succès» zu einer wirklichen und wesentlichen Bedingung der legitimen Revolution macht[9]), so weiss man auch, wie weit her es ist mit seinem innersten Glauben an Revolutionsberechtigung.

Fassen wir nun zum Schluss noch einmal alles ins Auge und fragen wir uns, was Guizot mit seiner Historiographie wollte, was deren innere Einheit bei der Verschiedenartigkeit der Sujets ausmacht, so wird man etwa zu der Antwort gelangen: Guizot hat versucht, das «gouvernement libre» historisch zu begründen, er hat versucht darzustellen, wie die geschichtliche Entwicklung mit Notwendigkeit ausläuft in die Regierung der Nation, der Bourgeoisie.[10])

1) Rév. d'Angl. I Préface.
2) Rép. d'Angl. II 123 f, cf allgemeine Würdigung Cromwells 327, cf auch Mém. I 4 f: die sympathische Charakteristik Napoleons, den er als notwendigen Despoten und Mann der Ordnung schätzt, der ihm aber dennoch zu viel Revolution ist.
3) Hist. de Fr. I 294 f. 4) Hist. de Fr. II 15 ff. 5) Hist. de Fr. II 149.
6) Hist. de Fr. II 155. 7) Essais 430. 8) Mém. II 82. 9) Washington XV.
10) cf auch die kurze, aber inhaltsvolle Würdigung Lansons 920 f und 1017 f, ferner Faguet; 319, 326 f. Langeron führt Guizots Wahl der Sujets auf seine Kenntnis politischer Revolutionen zurück, deren Bild in der Geschichte wiederzugeben seine Absicht

Die «Origines» verkünden diese Absicht bereits im Titel, die «Essais» beschäftigen sich mit der mittelalterlichen Struktur der Gesellschaft, die für den Kontinent zwar vorderhand keinen Ansatz des modernen Staates bietet, aber doch die Unmöglichkeit des Feudalwesens dartut, und für England den natürlichen Aufstieg der Bourgeoisie als Staatsfaktor ergibt. Die Kulturgeschichte von Europa krönt die ganze geschichtliche Entwicklung mit der Machtstellung des Tiers état, und diejenige Frankreichs, die in den Anfängen stecken blieb, sollte dasselbe, nur auf breiterer Basis, beweisen. Die englische Revolutionsgeschichte verlegte sich auf die Epoche, in der der moderne Staat zum ersten Mal verwirklicht wurde; der Washington mit seiner Juste-milieu-Stellung, mit seiner Begründung der gemässigten Demokratie reiht sich hier ein, und vollends Peel, der Mann des «progrès sensé», der liberale Konservative, der grosse Praktiker des Juste-milieu, des «gouvernement libre» in Aktion gehört in den Gedankenkreis Guizots.

Guizots Geschichtsbetrachtung ist retrospektiv. Er geht aus von der Gegenwart, den Resultaten der Entwicklung, vom englischen und französischen parlamentarischen Régime, dessen Dasein er als endgültige Form und Krönung aller vorhergegangenen Staatsversuche ansieht. Was er in der Geschichte findet, ist Entwicklung zu diesen Resultaten hin; was ihm die Geschichte leistet, ist die historische, für den Politiker so überaus wichtige tatsächliche Begründung des modernen Régimes, ist der geschichtliche Beweis eines sonst nur theoretisch verwurzelten und verteidigten Staates. Seine rückschauende Geschichtschreibung ist darum vor allem politisch, und das Titelwort «civilisation» ist vornehmlich im eigentlichen Sinne, politisch zu verstehn. Die Institutionen und ihre Wandlungen sind es namentlich, was Guizot interessiert, ihre sozialen und kulturellen Grundlagen, d. h. die Geschichte der Menschen, die eingehende Würdigungen erfahren, sind nur Mittel zum Zweck und kommen erst in zweiter Linie, obwohl sie Guizot theoretisch vor die politischen Formen stellt.[1])

Guizot sieht in der «histoire considérée sous le point de vue politique . . . le plus impérieux intérêt» der Gegenwart[2]), und er ist überzeugt, dass die Kenntnis der Geschichte, besonders die der freien Völker, nicht nur eine Angelegenheit gebildeter Köpfe, sondern eine Notwendigkeit für den Bürger sei, der die Tagespolitik verstehen oder der gar daran teilnehmen wolle.[3]) Das erste

und Neigung gewesen sei. Für ein episches Sujet à la Alexander, Cäsar habe er zu wenig Enthusiasmus, für ein romantisches à la Richard Löwenherz zu wenig Phantasie gehabt, Langeron verkennt den Zusammenhang der Guizot'schen Politik mit der Wahl seiner Sujets vollständig. Langeron. Etude sur M. Guizot 375 f.

1) Essais 73. 2) Orig. II 9. 3) Orig. II 10.

Werk ist denn auch eine Art Staatsbürgerkurs geworden; aber die folgenden Werke, die sich streng in die geschichtliche Sphäre einschliessen, die exakt, mit Dokumenten, äusserlich unparteiisch, wissenschaftlich arbeiten, haben im Grunde dasselbe Ziel, das Guizot auch offen zugibt.[1]) Faguet hat mit seiner prägnanten Formulierung recht, wenn er sagt: «Il est bien rare que pour un homme politique l'histoire soit autre chose que de la politique rétrospective . . .» und «Il est bien difficile que pour M. Guizot l'histoire universelle, ou au moins l'histoire moderne, ne soit pas une introduction au gouvernement de M. Guizot.»[2])

Philosophische Elemente
in Guizots Historiographie.

Seitdem Chateaubriand in seinen «Etudes historiques» von 1831, vielleicht nicht als Erster, aber doch als Tonangebender für Guizots Historiographie den Namen «école philosophique» geprägt hat, ist es üblich geworden, in Guizot nicht den politischen, sondern den philosophischen Geschichtschreiber zu sehn. Die meisten, die sich mit Guizot befassten, haben ihn unter diese Rubrik eingereiht und sehen in ihm vor allem den philosophischen Denker, der die geschichtliche Welt diszipliniert.[3]) Fast für alle ist er der «historien philosophique». Auch Nettement sieht in der Schule Guizots, die er «école intermédiaire» zwischen der erzählenden und der fatalistischen Schule nennt, das Herausarbeiten der «philosophie de l'histoire» aus der Erzählung als Hauptaufgabe an.[4]) Gooch allein zählt Guizot zur politischen Schule im Gegensatz zu der romantischen Thierrys und Michelets, aber auch er spricht von Guizots «philisophy of history».[5])

Wenn man alle diese Charakteristiken durchgeht und wenn man sieht, dass Guizot von allen als Geschichtsphilosoph in erster Linie in Betracht gezogen wird, so fragt man, worin Guizots Geschichtsphilosophie bestehe. Die Antworten, die hierauf erteilt werden, sind verschieden und wenig konkret. Gooch hat eine ganz magere Auffassung, er glaubt Guizots Philosophie in einem unerschütterlichen Glauben an die Vorsehung zu erkennen[6]), Langeron rühmt die «élévation dans la pensée» des Ideendarstellers[7]), und die übrigen stellen nur mehr oder weniger

1) Essais: Préface; Civil. en Eur.: Préface; Civil. en Fr. I Préface, III 22.
2) Faguet 328; cf Halphen 29 ff; Mém. VIII 2.
3) «. . . . il entre dans l'histoire pour la discipliner» sagt Simon von Guizot 231, cf Bardoux 115 f, Taine 45, Nettement IV 8, Flint 250, Langeron. Jullian: Introduction XVIII.
4) Nettement IV 8. 5) Gooch 189. 6) Gooch 189. 7) Langeron 369.

ausführliche Variationen dieses Gedankens dar[1]). Weisser dagegen glaubt Guizots Geschichtsphilosophie mit dem Glauben an die Verbindung der Prinzipien Freiheit und Autorität gleichsetzen zu können.[2]) Die Mehrheit aber einigt sich dahin, dass Guizots Philosophie darin beruhe, in der Geschichte nicht bloss aneinandergereihte, malerische Tatsachen zu sehen, sondern einen Zusammenhang, ein «enchaînement» dieser Tatsachen untereinander zu entdecken, bestimmte Mächte am Werk zu sehen, deren bloss äusserliche Erscheinungsform die Tatsachen sind. Guizots Philosophie ist somit ganz etwas anderes, als was man gemeinhin unter Geschichtsphilosophie versteht; sie ist nicht eine grosse Konzeption vom Gang der universalen Geschichte, wie sie etwa das Mittelalter, wie sie Bossuet, wie sie Hegel aufgestellt haben, sondern sie ist vornehmlich Erklärung, das was Guizot mit Physiologie der Geschichte bezeichnet hat.[3])

Sie ist Wissenschaft, wissenschaftliche Analyse, Ergründung der Tatsachen und ihrer Beziehungen untereinander, Gewinnung von allgemeinen Ideen[4]). Guizot wollte keine Geschichtsphilosophie im eigentlichen Sinne des Wortes vertreten, sondern historische Wissenschaft und Kritik. Man wird also bei ihm trotz seinem Ruf als «historien philosophe» nicht auf eine rein philosophisch konzipierte Geschichtsauffassung stossen. Was er als den Gang der geschichtlichen Entwicklung ansieht, ist politisch inspiriert und Guizot verwahrt sich selber dagegen, darin eine «hypothèse philosophique» zu sehen; er lehnt eine solche geringschätzig ab.[5])

Dennoch erscheint gerade diese durchaus politisch orientierte Geschichtsauffassung nicht als ein rein historisch gewonnenes Ergebnis, sondern sie ist wie seine Politik mit philosophisch aussehenden Argumenten begleitet und begründet. Guizots geschichtliches Endresultat erscheint nicht bloss als historische und damit relative Tatsache, sondern als philosophisch-politische Norm, die von der Geschichte bestätigt, d. h. langsam und mühevoll verwirklicht wird. Sucht man bei Guizot nach einer Geschichtsphilosophie, so wird man nur eine Idee finden, die man in diesem

---

1) «Il fait preuve d'une faculté merveilleuse pour saisir les idées qui se cachent sous les faits, les changements internes qui déterminent les changements extérieurs, pour découvrir les tendances sociales et intellectuelles d'une époque . . .» usw. Flint 254.
«Ce n'est ni un curieux qui veut approfondir un point d'érudition . . . ni un peintre, qui ne voit dans l'histoire que la beauté . . . des tableaux . . . c'est un philosophe, qui étudie l'homme dans l'humanité . .» Simon 231 f.
«La philosophie de l'histoire a été son premier goût . .» Taine 42.
2) Weisser: Guizot . . . Esquisse biograph. et littér. 1875.
3) Civil. en Fr. I 314.
4) Civil. en Fr. I 23. Civil. en Eur. 8: «les relations des événements, le lien qui les unit, leurs causes et leurs résultats», darin besteht für Guizot die «portion philosophique de l'histoire» cf Tronchon (Revue de synth. hist. 34, 1922) der diese wissenschaftliche Auffassung von Geschichtsphilosophie für jene Zeit nachweist: «l'histoire à la Guizot n'est pas, et ne veut pas être une philosophie de l'histoire». 48 ff. 5) Orig. I 16.

Sinne verstehen kann, es ist die Idee der fortschreitenden Entwicklung zum Idealstaat, die Idee des Fortschritts, der Glaube an «la marche progressive vers un gouvernement libre».[1])

1. Fortschritt.

Die Idee des Fortschritts und der Perfektibilität durchlebt das ganze historische Werk Guizots. Der Gang der Menschheit, die sich erhebt aus der Barbarei, die langsam aus dem Zustand der rohen Gewalt und der natürlichen Rechte aufsteigt zur Freiheit, zum Zustand der Vergesellschaftung und öffentlichen Sicherung des Rechts durch die fortschreitende Zivilisation, ist für Guizot nicht nur politische Betrachtung, sondern auch eine philosophische Idee. Besonders der junge Doktrinär, der es liebte, alles von einer philosophisch unantastbaren Höhe abzuleiten, ist hier deutlich. Er stellt sich in den «Origines» die Weltgeschichte dar als einen Kampf zwischen Gut und Böse, zwischen Wahrheit und Irrtum, Freiheit und Bedrückung. Immer, in jeder Epoche, ist dieser Kampf um die «cause sainte» im Gange.[2]) Es ist nicht irgend eine Form, die sich im Lauf der Jahrhunderte herausarbeitet, sondern *die* Form, die dem Ideal entspricht, welche die Menschheit auf ihrem Gange anstrebt, und alle Formen, die sich nach und nach bilden, sind nur Versuche, zeitlich bedingt in ihrer Unvollkommenheit, jenes Ideal zu verwirklichen. Das uns bereits bekannte Ideal schwebt von Anfang an über den Völkern: «le gouvernement représentatif a, pour ainsi dire, constamment plané sur l'Europe depuis la fondation des Etats modernes»[3]), und der Fortschritt, der das Gesetz der Welt ist[4]), beruht in der allmählichen Annäherung und endlichen Verwirklichung der Norm[5]).

Jede Epoche hat ihre Bausteine zum Werk beigetragen, jede hat einen Platz in dieser fortschreitenden Bewegung; sie wird gewertet nach diesem ihrem Anteil. Guizot will keinen «culte fantastique et superstitieux du passé»[6]), die Vergangenheit kann ihm bei dieser Ansicht der Dinge nicht als vollwertig, autonom erscheinen, sie ist für ihn nur insofern wertvoll, als sie einen Schritt näher zum Idealstaat getan hat.

Das ganze Mittelalter gilt daher nur als Vorbereitung und Uebergang, denn der Staat, der sich aus der chaotischen Periode nach der Völkerwanderung herausentwickelt, bleibt weit hinter Guizots Forderungen zurück. Die fortschreitende Zivilisation schafft eine öffentliche Gewalt, bildet die individuellen Rechte

1) Essais 370. 2) Orig. I 7, 9. 3) Orig. I 18. 4) Orig. I 18.
5) Essais 370, Civil. en Fr. I 338. 6) Orig. I 12.

zu öffentlichen Garantien um, aber das Mittelalter kennt keine Oeffentlichkeit, sondern nur private Beziehungen, und wenn es auch die individuelle Entwicklung förderte, so war es immer ein Hindernis in der staatlichen Entwicklung, in der Entwicklung von Ordnung und Freiheit.[1]) Das Mittelalter ist Stagnation, eine Epoche ausgesprochenster Fortschrittsfeindlichkeit.[2])

Also nicht nur eine politische, sondern auch eine philosophische Verurteilung des Feudalwesens, ganz zu schweigen von Guizots Ansicht über die barbarische Zeit während und nach der Völkerwanderung.[3]) Einzig Karl der Grosse ist in dieser Zeit das mächtige Fortschrittselement, der Zivilisator, der eine chaotische Welt in fortschrittliche Bahnen zwingt. Mit seinen Kriegen sichert er der innern, staatlich-gesellschaftlichen Entwicklung die äussere Ruhe, er erreicht Stabilität, «première condition du progrès», von seiner Regierung an hört der Niedergang und die Auflösung auf, der Fortschritt beginnt wieder und hält an mitten in der noch währenden Unordnung der gährenden Welt.[4])

Bei der durchgehenden Harmonie von Politik und Philosophie überrascht es kaum, dass auch der Tiers état als ein hervorragendes Fortschrittselement gewürdigt wird. Er hat sich ja gebildet im Namen der Prinzipien, die dem modernen, idealen Staat vorstehen, im Namen des Rechtes und der allgemeinen Freiheit. Die Geschichte des Tiers état ist die Verteidigung des öffentlichen Rechts und der freien aufsteigenden Bewegung gegen die rückschrittlichen Anmassungen des Privilegs und des Absolutismus wie auch gegen die Anarchie und Nivellierung. Dies war und bleibt Aufgabe der Classes moyennes.[5]) Dem Tiers état als Inbegriff alles geistig strebenden Lebens gehört überhaupt der Fortschritt, sein Wesen ist Fortschritt, «mouvement ascendant»; er als das «élément le plus actif et le plus décisif de la civilisation française»[6]), der sich auswächst zur Nation, der die stagnierende Epoche des feudalen Adels überwindet, der die absolute Monarchie in eine konstitutionelle Monarchie verwandelt, der mit andern Worten den Idealstaat herstellt, dieser Tiers état ist im Grunde der Fortschritt selber, was besonders einleuchtend wird, wenn man ihn in Gegensatz stellt zu den asiatischen Kastenländern, in denen jede Bewegung erstarrt ist.[7])

Diese philosophische Sympathie erstreckt sich so wenig wie die politische auf die kommunale, republikanische Organisation des mittelalterlichen Tiers état. Guizot kommt hier in eine zweideutige Lage. Einerseits muss er bei der Würdigung der italienischen Republiken des 11.—15. Jahrhunderts «un développement

1) Civil. en Eur. 120 ff, 2) Civil. en Fr. III 128. 3) Civil. en Fr. I 279 f.
4) Civil. en Fr. II 140, 147. 5) Hist. de Fr. II 44. 6) Civil. en Fr. IV 2,
7) Civil. en Fr. IV 2 ff.

admirable de courage, d'activité, de génie» anerkennen, andrerseits aber macht er die städtische Ordnung verantwortlich für die Unsicherheit der Bewohner, die Fülle von Verbrechen, Unglücksfällen, Reibereien; er betont hauptsächlich den Rückgang der Freiheit und der freiheitlichen Institutionen, die aristokratische Konzentration der Macht, und kommt zum Schluss, dass der republikanischen Organisation das Prinzip des Fortschritts und der Dauer, dass ihr die Zukunft fehle[1]).

Dagegen wird die Monarchie als fortschrittliches Element gewertet, das über das Mittelalter hinausführt zu einer neuen, vollkommenern Gesellschaftsform. Die ganze monarchisch-zentralistische Entwicklung ist Fortschritt zum modernen Staat. Charakteristisch ist auch hier das Urteil über Louis XIV. Nicht nur politisch, sondern auch philosophisch begründet ist Guizots Sympathie. Was er hervorhebt und durch den Gegensatz der Erstarrung unter einem Philipp II. scharf beleuchtet, ist die ausserordentliche Beweglichkeit und fortschrittliche Tätigkeit der Regierung Ludwigs, die sich auf alle kulturellen Wertgebiete erstreckte. Die Regierung Ludwigs XIV. ist eine der wenigen, die so viele Neuerungen eingeführt haben: «Ce sont là les véritables causes de sa prépondérance en Europe[2]).»

Grosses Gewicht legt Guizot auch auf die geistigen Fortschrittsbewegungen. Wie die Monarchie, so haben auch die Kreuzzüge aus der isolierten Beschränktheit der feudalen Welt herausgeführt. Sie haben die Menschheit zu neuen Erkenntnissen, neuen Ideen, zu einer ungeheuren Horizonterweiterung geleitet. Sie sind nicht nur zurückzuführen auf einen religiösen Impuls und einzureihen in den Kampf der christlichen gegen die arabische Welt, sondern ganz allgemein auf das geistige Bedürfnis nach Tätigkeit, nach Entfaltung aller Kräfte, nach Durchbrechung der Schranken, die das Mittelalter dem menschlichen Dasein gezogen hat. Guizot gewinnt aus dem Vergleich der Quellen des Anfangs- und Schlusstadiums der Kreuzzüge eine anschauliche Vorstellung der hervorragenden geistigen Erweiterung, die diese Bewegung dem europäischen Geiste zugeführt hat, Erweiterung in politischer, naturwissenschaftlicher, völkerkundlicher und religiöser Hinsicht: «un grand pas vers l'affranchissement de l'esprit, un grand progrès vers des idées plus étendues, plus libres», das ist die erste und hauptsächliche Wirkung der Kreuzzüge[3]).

Auch in zozialer Beziehung wirken die Kreuzzüge fördernd; durch sie verschwinden eine Menge kleiner lokaler Existenzen,

1) Civil. en Europe 287 f; vergl. damit die scharfe Kritik, mit der Renouvier Guizots einseitigen Standpunkt angreift. La Critique philosophique Ire année 356 ff.
2) Civil. en Europe 399. 3) Civil. en Europe 230 ff, Zitat 235.

durch sie entstehen die grossen Lehensgüter, die grossen feudalen Sitze, die zugleich kulturelle Zentren werden. Also auch hier ein Fortschritt aus der individuellen Vereinzelung heraus, und dasselbe zeigt sich im Leben der Bourgeoisie. Der Handel zwischen Okzident und Orient vergrössert, erweitert die kommunale Existenz. Auch hier eine Tendenz der Zentralisation, des Zusammenschlusses lokaler Existenzen zu umfassenden sozialen Gebilden. «C'est en ce sens que marche la société, que se dirigent tous ses progrès»[1]).

Eine ähnliche Rolle im geistigen Fortschritt spielt die Reformation, und ihr schliesst sich an die Aufklärung. Beide haben mit den Kreuzzügen das gemeinsam, dass sie das menschliche Denken autonom machen, dass sie den geistigen Despotismus Roms brechen und dem Fortschritt des Geistes freie Bahn schaffen. Die Renaissance, die Guizot noch die «école classique» nennt, da ihre heutige Bezeichnung noch nicht geprägt war, wird zwar mit etwas mageren Worten abgetan, aber Guizot anerkennt sie als Zeit regen geistigen Lebens, als Zeit der Neuerungen und des Fortschritts und als Vorläufer der ihr innerlich verwandten Aufklärung[2]).

Die Kirche nimmt eine schwankende Stellung ein. Ihre Ueberlegenheit in der chaotischen Welt der Barbareninvasion ist bereits erwähnt worden,[3]) aber Guizot sieht in der Ausgestaltung der geistlichen Regierung eine Macht, die die freie Entwicklung der menschlichen Vernunft unterbindet, und er spricht unverscheut von «pouvoir absolu»[4]). Er geht sogar soweit, die Zerstörung der christlichen Literaturbewegung des 5. Jahrhunderts gut zu heissen deswegen, weil diese Literatur kein fortschrittliches Prinzip in sich trug: «les progrès intellectuels, la science proprement dite n'étaient point son but». Das Ziel des Christentums war nicht, die alte Philosophie fortzusetzen, weiter zu enwickeln, sondern «changer les moeurs, gouverner la vie»[5]). Die offizielle Beherrschung der Intelligenz durch die Kirche trug den Sieg über das lebendige Fortschrittsprinzip der Freiheit davon.

Dennoch hält Guizot den Einfluss der Kirche «souveraine dans l'ordre intellectuel» für heilsam und sieht in ihr den befruchtenden Inspirator der geistigen Bewegung Europas; er hält ihr Dogmensystem für «très supérieur à tout ce que le monde ancien avait jamais connu», und er konstatiert in ihr «à la fois mouvement et progrès»[6]). Der kirchliche Geist steht ihm höher als die Antike[7]).

1) Civil. en Europe 244, 2) Civil. en Europe 321 ff. 3) Civil. en Europe 57.
4) Civil. en Europe 58. 5) Civil. en France I 195 f. 6) Civil. en Europe 172.
7) Civil. en Europe 172.

Er nimmt die Kirche ausdrücklich als Fortschrittsinstitution in Anspruch. Er gesteht zwar, dass die Furcht vor dem Fortschritt zu einer gewissen Epoche und bis zu einem gewissen Grade sich in die Kirche eingeschlichen habe, dazu kommt aber sofort das *aber*: «On ne peut pas dire qu'elle (die Furcht) y ait dominé; on ne peut pas dire que l'Eglise chrétienne soit restée immobile et stationnaire; pendant de longs siècles, au contraire, elle a été en mouvement et en progrès, tantôt provoquée par les attaques d'une opposition extérieure, tantôt déterminée, dans son propre sein, par des besoins de réforme et de développement intérieur. A tout prendre, c'est une société qui a constamment changé, marché, qui a une histoire variée et progressive»[1]).

Dennoch steht seine volle Sympathie auf der Seite der mehr oder weniger romfeindlichen Bewegungen, in denen sich die Selbstherrlichkeit der menschlichen Vernunft, der geistigen Freiheit, der Fortschritt kund tut. Er ist für Abälard gegen Bernhard von Clairvaux,[2]) für die Kreuzzüge, für Hus, für die Reformation, für das 18. Jahrhundert gegen Rom. Aber all das nicht unbedingt. Seine Stellung zur Kirche zeigt jenen Doppelsinn, der entsteht, wenn zwei verschiedene Prinzipien, Autorität und Freiheit, miteinander verbunden werden sollen.

Die Idee des Fortschritts nimmt in Guizots Geschichtsschreibung eine bedeutende Rolle ein, aber man muss sich dennoch klar sein, dass sie nicht primär ist.

Guizot will nicht die Geschichte des menschlichen Fortschritts schreiben, sondern die Geschichte des «gouvernement libre», die Geschichte der Zivilisation, d. h. der Gesellschafts- und Staatsbildung des modernen Europa. Das politische Interesse ist vorherrschend, ausschlaggebend. Guizots Glück ist es, dass Politik und Philosophie zusammenstimmen, was zuletzt kein Wunder ist, da die Philosophie auf die Politik gestimmt wurde. Die politische Entwicklung zum «gouvernement libre» ist darum auch von der philosophischen Seite beleuchtet «progrès», ganz gleichgültig, ob Guizot das Ziel mit 1815 erreicht glaubt, wie in der «Civilisation en Europe»[3]), oder ob er durch 1848 belehrt, es noch weiter hinausschiebt, wie in der «Histoire de France»[4]). «Progrès» ist «l'idée fondamentale contenue sous le mot de civilisation»[5]), ist die Entwicklung der gesellschaftlichen Beziehungen, «le perfectionnement de la vie civile», des Staates[5]). Dies ist die eine grosse Seite, die Guizot vornehmlich beschäftigt. Die andre ist

1) Civil. en Eur. 140. In der Histoire de France erscheint sogar die Kirche oder, was für Guizot aufs gleiche herauskommt, die christliche Religion als Triebfeder der Freiheit, das germanische Element tritt ihr gegenüber etwas zurück. cf Hist. de Fr. I 266, 232.
2) Civil. en Eur. 185 ff. 3) Civil. en Eur. 29 f. 4) Hist. de Fr. II 155.
5) Civil. en Eur. 15 f.

die Entwicklung des persönlichen, innern Lebens. «Progrès» ist im allgemeinen Entwicklung der Freiheit, ist die philosophische Wertbetonung des politischen Ideals. Dies muss man vor Augen haben, um die einzige geschichtsphilosophische Idee Guizots nicht zu überschätzen, und nicht ganz andre Resultate zu erwarten.

Die ganz sekundäre, abgeleitete Stellung der Fortschrittsidee zeigt, dass Guizot keine bedeutenden philosophischen Anstrengungen gemacht hat. Er hat aber auch nie die Absicht gehabt, die Geschichte durch ein philosophisches System mit Anfang und Ende zu bewältigen; dazu hätte er die universale Geschichte in Betracht ziehen müssen und nicht nur einen kleinen chronologisch wie geographisch beschränkten Ausschnitt aus dem Zusammenhang herausreissen dürfen. Wenn er auch persönlich an eine «destinée générale de l'humanité» glaubt[1]), so hat er doch nirgends den Versuch gemacht, dieses Schicksal zu charakterisieren, philosophisch zu formulieren. Er hat eben nicht an eine «philosophie de l'histoire» gedacht, sondern an eine «histoire philosophique», und es unterliegt keinem Zweifel, dass er in der letztern Bedeutendes geleistet hat.

2. Die geschichtlichen Mächte.

Es ist schon angedeutet worden, worin die «portion philosophique de l'histoire» besteht. Es ist alles das, was Guizot unter Physiologie der Geschichte zusammengefasst hat: Ergründung der Mächte, welche die Ereignisse erzeugen und gestalten, der Gesetze, nach denen die Mächte wirken, der innern Zusammenhänge des geschichtlichen Lebens. «Non seulement les faits subsistent, mais ils se tiennent les uns aux autres; ils se succèdent et s'engendrent par l'action de certaines forces, qui agissent sous l'empire de certaines lois»[2]). Es handelt sich also vor allem darum, diese geschichtlichen Kräfte herauszufinden und sie arbeiten zu lassen; alles andre, Tatsachen und ihre Begründung, ergibt sich dann von selbst als eine dem innern Wesen entspringende Folge.

Es sollen nun einige dieser geschichtlichen Mächte hervorgehoben werden, um darzutun, was für Kräfte Guizot in der Geschichte arbeiten sieht und in welcher Weise er ihr geschichtliches Wirken erfasst.

Individuum.

Von einem Liberalen, von einem Manne, der aus dem 18. Jahrhundert kommt, dessen ganze geistige Struktur auf individualistischer Grundlage beruht, von einem Politiker, der schon in jungen Jahren in die staatlichen Geschicke eingegriffen und

1) Civil. en Eur. 9, 2) Civil. en Fr. I 314.

der während einer langen Zeit selber Geschichte gemacht und an seinen persönlichen Einfluss auf die Geschichte der Welt geglaubt hat[1]), wird man in allererster Linie erwarten, dass das Individuum, «le grand homme», die überragende Persönlichkeit, einen Rang unter den geschichtlichen Triebfedern einnimmt.

Bekannt ist Guizots individualistische Staatsauffassung; bezeichnend ist die Bedeutung, welche seine Kulturgeschichten der rein individuellen Eintwicklung beimessen; Kreuzzüge, Renaissance, Entdeckungen, Reformation wirken nicht nur auf die sozialen Verhältnisse, sondern vor allem auf die individuelle Natur des Menschen. Der soziale Zustand ist von den moralischen und intellektuellen Eigenschaften der Individuen abhängig oder steht wenigstens mit ihnen in Wechselwirkung.[2]) Diese Auffassung allein zeigt, dass Guizot von individualistischen Anschauungen herkommt. Doch das kommt für die jetzige Frage weniger in Betracht. Da werden die Individuen als Summe, als Volkstotalität genommen, wir aber fragen hier nach der geschichtschaffenden Bedeutung des Einzelnen.

Guizot hat sich diese Frage auch gestellt: ist der Lauf der Dinge bedingt durch über den Menschen stehende Ursachen und Notwendigkeiten oder hat der Mensch mit seinen Gedanken und seinem Willen Einfluss darauf? Wie gross ist der Anteil der Fatalität und wie gross derjenige der Freiheit am Geschick des Menschengeschlechts? Das ist Guizots erste Frage[3]), und weiter: ist die Wirkung der grossen Männer gleich nichts? Ist ihr Tun bloss ein Feuerwerk, das die Zeit verblüfft, das aber mit ihnen wieder ins Nichts zusammenfällt? Sind diese mächtigen Führer der Zeit nichts anderes als ein «fléau stérile» oder ein «luxe onéreux»[4]), eine Episode ohne geschichtliche Bedeutung?

Guizot hat nicht nötig, sich über diese Frage philosophisch zu verbreiten, seine Antwort ist von vorneherein bestimmt: die Macht des grossen Individuums steht für ihn fest. Warum es gerade in bestimmten Epochen auftritt, wieviel von seinem Werk ausschliesslich von ihm stammt, das sind Fragen, auf die der Historiker nicht antworten kann, die aber nichts an der Tatsache ändern, dass zuweilen ein Einzelner eingreift in die Geschicke als eine «puissance glorieuse .... et salutaire, car elle imprime à l'humanité .... une forte secousse, un grand mouvement»[5]). Guizot beansprucht für die Freiheit, für das Individuum «une grande place, dans la création de l'histoire, parmi les auteurs des événements»[6]). Er wehrt sich gegen die oberflächlichen Gemeinplätze über die Ohnmacht und Eitelkeit der grossen Persönlichkeit und ihrer Werke und hält jenen eine vertiefte Geschichtsbetrachtung gegenüber[7]).

1) Mém, II 1. 2) Civ. en Eur. 22 f. Civ. en Fr. I 111 f. 3) Civ. en Fr. I 112, 4) Civ. en Fr. II 115. 5) Civil. en Eur. 84. 6) Civil, en Fr. I 112. 7) Civil. en Fr. II 116,

Er lässt in seiner Geschichte Individuen handeln und sie den Gang der Ereignisse in bestimmte Richtungen zwingen. Chlodwig wird als überlegene Natur gewürdigt, die in ihrer eignen impulsiven Kraft, ohne «nécessité extérieure», den Grund zur fränkischen Invasion und Herrschaft über alle Völker trägt[1]). Durch Männer wie Chlodwig beginnen in barbarischen Zeit die grossen Staaten.[2])

Eine hervorragende Stellung nimmt Karl der Grosse ein. Er ist für Guizot der Inbegriff schöpferischer Macht, die durch eigene Kraft die Barbarei, das Chaos bekämpft, die Völker zu einem Staate ordnet, die Zivilisation beginnt.[3])

Cromwell erscheint ebenfalls in beherrschender Rolle. Er leitet persönlich, oft gegen Parlament und eigene Partei, die Geschicke Englands, er treibt Aussenpolitik nach eigenem Ermessen, er ist Zentrum der Innenpolitik, er geht seine eigenen Wege. Guizot spricht von Cromwell und nicht vom englischen Staat, denn in Cromwell laufen alle Fäden zusammen, er ist die Intelligenz, die für alles, die einzig denkt und will, Cromwell erfüllt und bestimmt die Geschicke Englands.[4])

Und dennoch muss auffallen, dass das Individuum als geschichtliche Macht im gesamten Werk Guizots eine ganz beschränkte Rolle spielt. Die Kulturgeschichte nennt ausser Karl dem Grossen kaum einen andern Namen, und selbst die englische Geschichte, die durch ihre Darstellungsart auf handelnde Persönlichkeiten angewiesen ist, beschränkt deren Wirkungskreis in fühlbarer Weise. Das Individuum ist nicht eine absolute Kraft, die, wenn sie einmal da ist, alle Hemmungen überwinden und im eignen Namen schalten und die Welt in ihrer Richtung mit sich reissen würde, unbekümmert darum, ob diese Richtung auch in den Gesetzen der Welt begründet sei. Guizot verengert den grossen Raum, den er für die Schöpfermacht der grossen Persönlichkeit beansprucht hat, wesentlich, und zwar nicht nur praktisch in der geschichtlichen Darstellung und Analyse, sondern auch theoretisch.

Er unterscheidet in der Tätigkeit des grossen Mannes zwei Rollen. Die eine zeichnet sich dadurch aus, dass er in seiner Genialität besser als irgend ein andrer die Bedürfnisse seiner Zeit erkennt; er weiss oder er fühlt, wohin sie strebt und was ihr nötig ist zur Entwicklung, er versteht, wiederum besser als irgend ein andrer, alle sozialen Kräfte dieser Einsicht dienstbar zu machen, sie an sich zu fesseln, zu beherrschen und sie nach einem betimmten Ziel zu leiten. Das macht seine Grösse, seine Macht, seinen Ruhm aus. Solange er mit seiner Zeit einig geht,

1) Essais 53. 2) Essais 53. 3) Essais 67 f; Civil. en Eur. 84, 88 ff, Civil. en Fr. II 20e leç. 4) cf Rép. d'Angl., speziell II.

bewusst oder unbewusst, solange seine persönliche Kraft und Intelligenz im Dienste der Zeittendenzen steht, solange er die Welt in dieser Richtung vorwärts stösst, in die sie, ihr selber unbewusst, alle Bedürfnisse und Entwicklungsmöglichkeiten drängen, solange wird er als geschichtlicher Faktor wirken.

Aber darüber hinaus gerät er in die zweite Rolle. Er ist Mensch mit persönlichem Willen, mit individuellen Neigungen, Gedanken, Tendenzen, die abseits von den gesellschaftlichen Interessen und Instinkten liegen, und da beginnt der Egoismus und die Phantastik, die Willkür. Da wird ihm die Zeit nicht mehr Gefolgschaft leisten. Sobald ihr klar wird, dass ein persönlicher Wille ein persönliches Ziel verfolgt, dass die Gemeinschaft für persönliche Interessen ausgenützt wird, so erlahmt ihre Unterstützung, und sie trennt sich vom Führer[1]).

Man sieht, die Beschränkung individueller Macht grenzt nahe an gänzliche Negation. Guizot ordnet sie einem Höheren unter: nur in dem Bereich zeitlich-sozialer Möglichkeiten lässt er ihr Spielraum und geschichtliche Bedeutung. Diese theoretische Feststellung ist mit Konsequenz durchgeführt.

Karl der Grosse erstrebte ein Werk, das über die Möglichkeiten seiner Zeit hinausging; er wollte die Begründung eines zentralisierten Staates, aber was von seiner Tätigkeit übrig blieb, war nicht sein Staat, sondern nur die primitivste Bedingung zur Staatsbildung: Ruhe nach aussen[2]).

Alle die grossen Führer, die aus der Masse hervorragen, werden in eine Zeitströmung, in eine überpersönliche Bewegung hineingestellt. Abälard, der Verfechter individuellen Denkens, ist bloss eine Erscheinung aus der beginnenden «renaissance de l'esprit d'examen», und sein Streit mit dem heiligen Bernhard, die Konzilien von Soissons und Sens sind nichts anderes als der Ausdruck des grossen Kampfes zwischen Kirche und Freidenkern, der die ganze moderne Geschichte durchzieht[3]). Selbst Gregor VII., der Schöpfer der theokratischen Kirche, ist Schöpfer nur «autant qu'il appartient à un homme de créer»[4]).

Die englische Geschichte beginnt bedeutsam mit einer Darstellung der absolutistisch-monarchischen und demokratischen Zeittendenzen. Karl I., der die Revolution provoziert, wird von Anfang an in diese Linie hineingestellt: seit den Tudors folgt die englische Monarchie dem «mouvement européen», d. h. dem Gottesgnadentum und der monarchischen Souveränität, die Stuarts «ne pouvaient manquer de marcher plus avant» in dieser Richtung, besonders da in ihren Adern französisches Blut rollt und sie

1) Civil. en France II 116 f. 2) Civil. en Europe 90. Civil. en France II 126 f.
3) Civil. en Europe 186 f. 4) Civil. en Europe 184.

gesättigt sind mit der absolutistischen Lebensstimmung des französischen und spanischen Hofes[1]).

Die englischen Revolutionsmänner erscheinen alle als Werkzeuge losgelassener Kräfte und Ideen, und selbst Cromwell, den Guizot als gewaltigen geschichtlichen Faktor anerkennt, wird in gewisser Hinsicht an seine Zeit gebunden. Er erscheint vielfach als geschickter Ausnützer der Lage, er versteht es, sich die populären Instinkte dienstbar zu machen, indem er sich zu ihrem Führer aufwirft; er erkennt die Ideen der Zeit und der Parteien, mit denen sich etwas machen lässt, und unterstützt sie darum[2]), er schafft weniger die Zeit nach seinem Willen, als dass er sie für sich arbeiten lässt: «il démêlait avec une sagacité admirable les passions et les intérêts dominants, pour en faire les instruments de sa propre domination, peu soucieux de se démentir pourvu qu'il triomphât d'accord avec l'instinct public»[3]). Man beachte dieses «d'accord avec l'instinct public», es ist die Schranke, die Guizot selbst dem Manne setzt, von dem er sonst sagt, dass er die Geschicke geleitet habe, «gouverné les événements.[3])

Guizots Individuum hat nur einen beschränkten Spielraum; dass Guizot überhaupt dessen geschichtliche Macht anerkennt, ist von ihm, der Napoleon erlebt hat, nicht verwunderlich. Dass er aber diese Macht in Hinsicht auf geschichtliche Dauer nicht überschätzt hat, dass er zu ganz bestimmt formulierten Grenzen gekommen ist, ist aus demselben Grunde verständlich. Die Bedingung, die er für die historische Bedeutung des grossen Mannes annimmt, der «instinct public», die Zeitströmung, ist allerdings nur für den Historiker, der ein fait accompli zu beurteilen hat, eindeutig und sicher; für den Politiker des Tages ist die Beurteilung der Gegenwart, des aktuellen «instinct public» wohl nicht ganz so einfach. Aber dem sei wie ihm wolle, das Wichtige in dieser Stellungnahme ist, dass Guizot die individuelle Wirksamkeit nur in bestimmten Grenzen anerkennt und dass er etwas Höheres über sie stellt, dass ihm der Staat mit seinen Interessen, die Gesellschaft in ihrer Totalität über die persönliche, schrankenlose Machtentfaltung geht und dass sich in dieser Auffassung ein stark ausgeprägter Sinn für historische Notwendigkeit offenbart.

Ueberindividuelle Mächte.

Ideen — Prinzipien — Fakta.

Schon der ganz junge Historiker legt eine entschiedene Verachtung für alles Pittoreske, Nebensächliche, rein Individuelle an den Tag. Seine Aufmerksamkeit gilt nur dem, das auf die

1) Rév. d'Angl. I 3—8. 2) Rép. d'Angl. I 85, 252 f. 3) a. a. O II 327.

Geschichte Einfluss gehabt, das bahnbrechend gewirkt hat, den «idées dominantes» der Jahrhunderte, den «grands événements qui ont déterminé le sort et le caractère d'une longue suite de générations»[1]). Der reife Historiker ist davon nicht abgegangen. Es sind nicht die Ereignisse an sich, die Guizot interessieren, sondern er sucht in ihnen die innere Triebkraft, ihr Prinzip, das sie geschaffen und das durch sie weiter wirkt.

Seine Geschichte ist darum nicht eine Beschreibung von Zuständen und Begebenheiten, das kommt erst in sekundärer Linie, sondern sie ist Sichtbarmachen verborgener Motive, Herausholen der wirksamen Kräfte, die die tatsächliche Welt gestaltet haben. Es gibt für Guizot keine Erscheinungen, die nicht auf ein abstraktes Prinzip zurückgeführt werden könnten, es gibt für ihn keine Tatsachen, die nicht ihrem Wesen nach ein Lebensprinzip wären. Alle diese Prinzipien und Mächte, die in der Welt wirksam sind, herauszuheben, sie in ihrem Wesen zu erkennen, sie in ihrem Schaffen, dem verborgenen oder offenbaren, zu verfolgen, ihren Kombinationen untereinander nachzugehn, ihre zeitlichen Darstellungen in den historischen Formen zu erforschen, das heisst für Guizot Geschichte verstehn, und darin beruht auch seine Neuheit und Bedeutung in der Historiographie.

Die ganze Geschichte wird ihm belebte, durchgeistigte Materie, seine Stärke beruht gerade darin, in allem Tatsächlichen die vitale, allgemeine Idee herauszufinden. Ob er ein geschichtliches Ereignis, eine politische Institution, eine Gesetzessammlung oder eine primitive Heiligenlegende vor sich hat, überall geht er auf den Grund zurück, der solche Dinge hat entstehen lassen, auf die Macht, die alle diese Erscheinungen so und nicht anders geformt hat.

Das innere Wesen der Dinge ist sein erstes Forschungsobjekt, «la nature des choses» eines seiner Lieblingsworte. Ob die «nature des choses» bewusst von der Zeit als Prinzip anerkannt wird, oder ob sie verborgen wirkt, ist gleichgültig, das ändert nichts an dem Dasein des Prinzips: «les faits ont toujours leur raison et leurs lois»[2]).

Unter den akzidentellen Formen sucht Guizot nach dem absoluten Prinzip, nach der generellen Idee. Die Geschichte ist ihm vor allem Erkenntnis dieser Kräfte, der Tendenzen und ihrer wechselseitigen Beziehungen und Verflechtungen. «Des forces, des principes, des systèmes divers se mêlent, se limitent, luttent sans cesse, tour à tour dominants ou dominés, jamais complètement vaincus ni vainqueurs»[3]), so stellt sich Guizot die geschichtliche Welt dar

1) Discours prononcé pour l'ouverture . . . 1812 in Mém. I 392 f.
2) Orig. II 227. 3) Civil. en Eur. 40 f.

Daher Verzicht auf farbiges Detail, auf Beschreibung der Erscheinungswelt, auf phantasievolle Wiedergabe des äusseren Lebens. Dies wirkt auch auf die englische Geschichte nach, wo es Guizot viel mehr darauf ankommt, die Wandlungen der politischen Gedanken in dem wirren Parteigetriebe als die bunten Ereignisse und episodenhaften Details einer bewegten und erregten Zeit darzustellen. Guizot betrachtet nicht die äussere Geschichte, wenigstens nicht in erster Linie, er geht von innen nach aussen, er erforscht zuerst das Wesen der geschichtlichen Elemente und erst dann ihre Ausstrahlungen in der Welt[1]). Denn nach der Ansicht des philosophischen Historikers ist die tatsächliche Welt bedingt und gestaltet durch Ideen und Prinzipien und danach richtet sich auch der Gang seiner Forschung[2]). Typisch ist das Programm, das er seiner Kulturgeschichte voranstellt: «Nous commencerons par rechercher tous les éléments de la civilisation européenne dans son berceau . . . . Nous tâcherons, non pas d'en ressusciter — man vergleiche damit Michelets Formel von der «résurrection de la vie intégrale» — mais d'en remettre debout les éléments à côté les uns des autres, et, quand nous les tiendrons, nous essaierons de les faire marcher, de les suivre dans leurs développements à travers les quinze siècles qui se sont écoulés depuis cette époque.»[3])

Wenn an einigen Beispielen gezeigt werden soll, wie Guizot die über den Individuen stehenden Kräfte wirken lässt, so können wir auf schon Gesagtes zurückgreifen.

Man denke etwa an die grosszügige Analyse der europäischen Welt des 5. und 6. Jahrhunderts, wo Guizot die konstituierenden Elemente der modernen Kultur gewinnt: die römische Erbschaft mit dem munizipalen, demokratischen Prinzip, das die mittelalterliche Kommune und den daraus hervorwachsenden Tiers état beleben wird, mit dem Ordnungsprinzip der kaiserlichen Monarchie, das, obwohl tatsächlich zerstört, als Idee und Erinnerung dennoch über der Welt steht und sich mit dem barbarischen Königtum verbinden wird, ferner die germanische Welt mit den Prinzipien persönlicher Freiheit und persönlicher Unterordnung, aus denen sich das Feudalwesen entwickelt, und dann noch die christliche Kirche mit ihren mannigfaltigen guten und schlechten Prinzipien: der Trennung geistlicher und weltlicher Gewalt, der Gewissensfreiheit, der Trennung der Regierten von den Regierenden, des theokratischen Absolutismus.

Alle diese Elemente und Prinzipien zusammen bilden in der Hauptsache die moderne Kultur und gestalten in ihrem Kampf,

1) Mit dieser Auffassung unterscheidet sich Guizot wesentlich von der «école narrative» eines de Barante, die sich nur an die äussere Erscheinungsform hält.
2) Petit de Julleville VII 510. 3) Civil en Eur. 28.

in ihrer gegenseitigen Verbindung und Beschränkung, je nach der Präponderanz oder Schwäche des einen oder des andern die moderne Geschichte. Dieser Gang ist oben skizziert worden, wir haben die einzelnen Elemente in ihrer gesellschaftsbildenden Rolle verfolgt. Das ist natürlich nur das Gröbste, Grundlegendste. Guizot widmet allen diesen Elementen noch eine besondere Aufmerksamkeit, er sucht alle die Prinzipien, die ihnen innewohnen, herauszuholen und sie dann in ihrer allmählichen geschichtlichen Auswirkung zu verfolgen. So erforscht er die Prinzipien, die der innern kirchlichen Organisation vorstehn, er entwickelt aus dem Wesen der Religion heraus das Prinzip der kirchlichen Gemeinschaft, des kirchlichen «gouvernement» und zwar des «gouvernement» der Kapazitäten, und daraus wieder die verschiedenen Prinzipien, nach denen die Regierung sich organisiert[1]).

Der machtvolle Aufstieg der Kirche, der in der Theokratie eines Gregor VII. und der Herrscherstellung eines Innozenz III. gipfelt, ist nicht etwa zurückzuführen auf persönliche Ambitionen geistlicher Würdenträger, sondern ist die Auswirkung des religiös-kirchlichen Prinzips der Einheit und Universalität, der Theokratie, welche «découle naturellement de la supériorité politique et morale de l'Eglise».[2]) Einheit und Universalität, das ist «l'idée qui repose au fond de toutes ses doctrines, qui plane au-dessus de tous ses travaux», die seit Anbeginn des Christentums in den Schriften seiner hervorragendsten Interpreten sich findet.[3])

Auch die Monarchie und ihre bedeutende Rolle in der Geschichte beruht auf einem «principe propre et constant», das immer dasselbe bleibt und ihr Wesen ausmacht; es ist nicht das Prinzip des persönlichen Willens, sondern der «représentation du souverain de droit».[4]) Dieses Wesensprinzip verbindet sich mit andern Prinzipien, und so erhält Guizot die imperiale, die barbarische, die feudale und zuletzt die moderne Monarchie.

Aber nicht nur den grossen fundamentalen Elementen liegen Prinzipien und Ideen zu grunde, sondern überhaupt allen geschichtlichen Tatsachen. So wie es Prinzipien gibt, die noch nicht «fait» geworden sind, etwa wie die Idee des römischen Imperiums[5]) oder die Idee nationaler Einheit in Frankreich, die immer, lange vor der tatsächlichen Einigung, bestand[6]), oder die Staatsidee des Feudaladels, dessen Verbindung «bien plus nominale que réelle» war[7]), so zeigt die Geschichte Tatsachen, die auf noch unerkannten, unbewussten Prinzipien ruhen. Am schärfsten formuliert dies Guizot für die Reformation: sie ist sich ihres Lebensprinzips, der «émancipation de l'esprit humain», der «aboli-

1) Civil. en Eur. 5e leç.; Civil. en Fr. I 3e leç. 2) Civil. en Eur. 277. 3) Civil. en Fr. I 342. 4) Civil. en Eur. 9e leç. 5) Civil. en Eur. 49. 6) Civil. en Fr. III 311 f. 7) Civil. en Fr. III 81.

tion du pouvoir absolu dans l'ordre spirituel» nicht bewusst; die Reformation ist «un fait plutôt qu'un principe»[1]), sie ist «plus grande comme événement que comme système»[1]), und dennoch ist ihr Prinzip das schaffende Element, «le caractère essentiel de la Réforme . . . le fait dominant de sa destinée.»[1])

Von besonderer Wichtigkeit für den Historiker ist, dass er die ganze Entwicklung Englands zur Freiheit, zum «gouvernement libre» nicht als eine prinzipielle, sondern als eine tatsächliche Bewegung darstellt. Das Parlament, der Aufstieg der Classe moyenne, das englische «gouvernement représentatif» ist nicht das Werk theoretisch bewusst erfasster und proklamierter Ideen, sondern das Werk von Tatsachen: des zunehmenden Reichtums, der parteipolitischen Notwendigkeiten, der durch Dauer geheiligten Gewohnheiten, der Tradition, «le résultat naturel et simple des faits, la conséquence et le développement des libertés antérieures, réelles et fortes . . .»[2]) Das englische Volk ist sich der den Tatsachen innewohnenden Prinzipien nicht bewusst, das Prinzip der Repräsentation wird eingeführt, ohne dass damit die Idee der Vertretung damit verbunden wäre[3]). Die Classes moyennes werden in den Staat hineingezogen, ohne dass sie dies prinzipiell gefordert hätten. Die Bildung des englischen Parlamentes ist rein tatsächlich, aber unter der Tatsächlichkeit wirkt der prinzipielle Gehalt, der sich früher oder später zum Bewusstsein durchringt. Die ganze Entwicklung ist im Grunde doch prinzipiell, sie geht aus von den Prinzipien der englischen Freiheiten und schafft dem modernen England die Prinzipien des «gouvernement libre».[4])

Tatsachen sind es auch, die die nationale Einheit Frankreichs schmiedeten: der 100-jährige, von nationalem Impuls geleitete Krieg, die Inkorporation der Provinzen, die Regierungskonzentration des 15. Jahrhunderts. Aber was diese «faits» zu geschichtlich bedeutsamen Ereignissen macht, das ist das ihnen innewohnende und sich durch sie ausgestaltende Prinzip der nationalen Einheit.

Das geschichtliche Faktum wird darum für Guizot zur Idee. Er trennt nicht systematisch beide Begriffe, sondern wendet sie meist als Synonyme an[5]), denn keiner existiert ohne den andern. Die Idee ist die treibende Kraft, das Faktum ihre geschichtliche Form, und gerade dadurch, dass Guizot das Faktum weniger als solches, als einziges Forschungsobjekt, als erstarrtes Zeugnis vergangener Zeit, sondern vielmehr als Metamorphose einer lebendigen Kraft, einer Idee auffasst, wird ihm die Geschichte, d. h. die «partie essentielle de l'histoire»[6]) zum Spiel oder zum Kampf geistiger Mächte.

1) Civil. en Eur. 343. 2) Orig. II 265, cf 156 177, 183. 188, Essais 315-430. 3) Essais 381. 4) Essais 430. 5) z. B. Civil. en Eur. 49, Civil. en Fr. I 351. 6) Civil. en Eur. 8.

Kausalität.

Diese Auffassung führt Guizot weit über eine individualistische Geschichtserklärung hinaus. Es ist klar, dass er durch seinen Glauben an innere Mächte einen starken innern Zusammenhang der geschichtlichen Erscheinungen untereinander gewinnt. Er bleibt nicht stehen bei einer äussern Kausalität, sondern geht zurück auf die tiefer liegenden Fäden, die von einer Form zur andern laufen.

Er weist gern die aus der Aufklärungszeit gebräuchlichen individualistischen Erklärungsversuche ab, namentlich da, wo es sich um die Kirche handelt. Die Aufklärung liebte es, in der Herrschaft der Priester über die Religionsgemeinde den Ehrgeiz des Klerus, persönliche Interessen, menschliche Leidenschaften als Grund zu erkennen. Guizot verneint solche Motive nicht, aber er anerkennt sie nicht als Gründe, die zu jenem Resultat geführt haben: «s'il n'y avait eu que de telles causes, c'est-à-dire des causes illégitimes, jamais ce résultat ne serait arrivé . . . il y a toujours des causes légitimes, de bonnes raisons pour qu'un fait important s'accomplisse».[1] Der legitime Grund jener Erscheinung ruht im Prinzip der moralisch-geistigen Kapazität, liegt in der Natur der kirchlichen Regierung: nur die Fähigen haben teil daran. Dieser Fähigen sind es nur wenige in der sich auflösenden barbarischen Welt, daher die Konzentration der Macht in den Händen dieser wenigen.[2]

Bedeutend ist auch Guizots Begründung der Reformation. Alle individuell-sekundären Gründe, die Freunde und Feinde angeführt haben: Ablassverkauf, Ehrgeiz der Fürsten und ihre Rivalität mit der kirchlichen Gewalt, Begehrlichkeit der Laienwelt nach kirchlichen Gütern, Reformationsbedürfnis, alle diese «intérêts privés et . . . passions personnelles» genügen Guizot nicht, die Grösse der Bewegung zu legitimieren. Wenn auch das Bedürfnis nach einzelnen Reformen, nach Wiederherstellung der reinen Kirche der wahren Ursache nahe kommt, so bleibt sie als «une simple vue d'amélioration religieuse, le fruit d'une utopie d'humanité et de vérité» dennoch hinter der grossen Ursache, dem Prinzip der geistigen Befreiung und Selbständigkeit zurück. Dieses Prinzip wurde nicht erst von der Reformation geschaffen, es ist schon wirksam in der geistig lebendigen Zeit seit dem 11. Jahrhundert, es ist dasselbe, das der Reformation in den Häresien des Mittelalters, in der Philosophie, in der Renaissance vorgearbeitet hat.[3]

Dieselbe Art, Ereignisse, Institutionen und Bewegungen auf tiefliegende, in der Natur der Dinge und Menschen verankerte

1) Civil. en Fr. I 81. 2) Civil. en Fr. I 81 f. 3) Civil. en Eur. 335 ff.

Ursachen zurückzuführen, beherrscht auch die Darstellung der nichtkirchlichen Welt. Persönliche Interessen, menschlich-kleinliche Beweggründe gelten ihm hier ebenso wenig. Wenn Clarendon in seinen Mémoiren die Meinung vertrat, die Restauration Karls II. sei das Werk der Bestechung einzelner Führer gewesen, so erklärt Guizot: «Hyde se trompe insolemment». Die Restauration war vielmehr das Resultat einer nationalen Bewegung, der «disposition générale de la nation», des «esprit public», einer «explosion générale de l'esprit monarchique».[1])

Die in der Zeit lebenden Ideen rechtfertigen allein ein Ereignis von geschichtlicher Tragweite.

Wenn Guizot auf das Erblichkeitsprinzip des Feudalismus zu sprechen kommt, so tritt er auf gegen die Annahme, die in der «avidité des possesseurs» den Grund der Lehensvererbung erblickt, Guizot begründet sie in der Natur des Besitztums selber.[2])

Wo er Gelegenheit hat, protestiert er gegen eine Geschichtsauffassung, die als wirkende Kraft nur den menschlichen Egoismus gelten lassen will. Er begründet nicht nur die grossen staatlichen Formen aus der Herrschaft jeweiliger Prinzipien, sondern führt auch die einzelnen Ereignisse und Erscheinungen auf lebendige Mächte zurück. Man denke an die Kreuzzüge, die aus religiösem Impuls, aus dem traditionellem Kampf des Christentums gegen den Islam, aus dem Bedürfnis des mittelalterlichen eingeengten Menschen nach Erweiterung des Horizontes, nach Abenteuern, also aus sozialen und moralischen Gründen und Strömungen der Zeit heraus erklärt werden.[3]) Ebenso bezeichnend ist Guizots Erklärung ihres Verebbens. Es ist nicht Erschlaffung; die neuen Generationen des 13. und 14. Jahrhunderts sind nicht ermüdet von den Anstrengungen vorhergegangener Geschlechter, die Ursachen liegen anderswo: die Kreuzzüge und ihre Folgen haben eben jene Tendenzen, die an ihrem Anfang wirkten, befriedigt, der religiöse Impuls ist durch die Erweiterung des Geistes geschwächt, die Ansichten über Andersgläubige sind geändert worden, der religiöse Fanatismus hat einer wissenschaftlichen Neugier Platz gemacht, die soziale Existenz hat sich durch die Bildung grosser Lebenssysteme, durch die Machtentfaltung der Kommunen erweitert. Alle die Bedürfnisse, Interessen, Ideen, die den mächtigen Impuls der Kreuzzüge darstellen, haben sich in ihnen ausgelebt; die Welt ist durch sie umgestaltet worden, aber damit ist ihre Kraft erschöpft. Die Ideenwelt ist eine andre geworden, der Zeitgeist wird von neuen Tendenzen geleitet.[4])

1) Richard Cromwell II 47, 262. 2) Civil. en France III 42 ff.
3) Civil. en Europe 231 f. 4) Civil. en Europe 230—44.

Guizot hat ein starkes Gefühl für die geschichtsbestimmenden Mächte der Zeit, für den ganzen Komplex von Gefühlen, Instinkten, Meinungen und Ideen, die den Menschen teils bewusst, teils unbewusst, erfassen, und die man unter dem Begriff der Zeitströmung oder des Zeitgeistes zusammenfassen kann. Diese in ihrem Inhalt unfassbare Macht ist für ihn bestimmend, viel wichtiger als ein klar formuliertes Programm. Die Entwicklung des englischen Volkes zum «gouvernement représentatif» ist nie eine «exigence philosophique» gewesen, sondern lag begründet in der Tendenz der Zeit, in der allgemeinen Orientierung des englischen Volkes, das ein starkes Gefühl für seine Rechte hatte. Das Parlament ist am Anfang nicht anerkanntes Staatsprinzip gewesen, aber die «pensée publique» hat es unbewusst zu einem solchen gemacht.[1]) Der Zeitgeist ist eine Macht, die ohne Institutionen, ohne Staatsgesetze wirkt, indirekt, aber nichtsdestoweniger kräftig, es ist die Macht «des idées, de l'intelligence publique, de l'opinion».[2]) Es gibt Zeiten, wo die «opinion» nicht existiert. Andern dagegen drückt sie ihren Stempel auf: so erklärt Guizot die allgemeine Apathie des Kontinents gegenüber der englischen Revolution und dem Königsmord aus dem «cours général des idées», welcher «était monarchique comme celui des faits». Das absolutistische Europa kümmert sich wenig um die englische Republik: «on n'avait pas, sur le continent, à redouter beaucoup la contagion».[3])

Wie die Kraft der öffentlichen Meinung der zeitlichen Geistes- und Gefühlsatmosphäre wirkt auch die Kraft, die den Tatsachen innewohnt. Guizot spricht oft vom «cours (général) des événements», von der Kette der Ereignisse, wo eines das andere gebiert, wo eine fortschreitende Bewegung immer neue Kreise zieht, neue Impulse schafft und neue Formen annimmt. Das Individuum ist solchen Strömungen gegenüber ohnmächtig. So wehrte sich Julian mit andern Kaisern vergebens gegen den Zerfall der römischen Munizipien[4]), die englische Revolution, die Entwicklung des Langen Parlaments, der Kampf gegen die Monarchie erscheinen als eine Bewegung, die einmal ausgelöst, nicht mehr aufgehalten werden kann, die über die anfänglichen Prinzipien hinaus aus einer Reform sich auswächst zu einer alle bestehende Ordnung verschlingende Revolution. Es sind viel weniger die Machinationen der Revolutionsmänner, die die Bewegung führen, als die Tatsachen, die mit Notwendigkeit zu immer neuen Schritten drängen, wo die eine Handlung die andre nach sich zieht.[5]) Parlament und König sind nicht mehr Führer, sondern Geführte. Die Parlamentarier sehen sich in den Krieg mit

1) Essais 408, 418. 2) Civil. en Eur. 160. 3) Rép. d'Angl. I 173 f.
4) Essais 20. 5) z. B. Rév. d'Angl. I 171 f, 199.

der Monarchie hineingetrieben, ohne dass ihre Gedanken und Ziele so weit gereicht hätten, «par le seul développement progressif de leur situation, et pour suffire à d'urgents nécessités»[1]. Die Entwicklung der Dinge geht gegen Guizots Sympathie, dennoch hält er sie für gerechtfertigt, denn sie vollzieht sich unter dem Zwang der Notwendigkeit.

«Nécessité» ist ein Wort, das Guizot viel anwendet, und da wo er es nicht ausspricht, da kann man es hinzusetzen. Guizots geschichtliche Entwicklung ist ein inneres «enchaînement» der Erscheinungen, eine Aufeinanderfolge von Tatsachen, die sich mit Notwendigkeit ergibt; er anerkennt ein «enchaînement nécessaire des événements qui fait qu'ils naissent constamment les uns des autres», ein «lien éternel et universel de tous les faits»[2], er glaubt an die Macht der Ereignisse und Situationen, aus denen sich gebieterische Notwendigkeiten ergeben.[3] Guizot bleibt nicht bei einer äusseren Notwendigkeit stehen, er sucht die Kausalität nicht im äussern Zusammenhang der Ereignisse, sondern in der Wechselwirkung von Kraft und Erscheinung, von Idee und Materie, er führt die geschichtlichen Phänomene auf verborgen wirkende Kräfte, auf tiefliegende Ursachen zurück. Das hat zur Folge, dass die Auflösung der ganzen Geschichte in Ursache und Wirkung die Vorstellung absoluter Notwendigkeit erweckt. Die geschichtlichen Formen sind nicht zufällig, nicht das Werk irgend eines «accident» oder sonst eines äussern Umstandes[4], sondern geschichtliche Notwendigkeiten.

Das feudale Mittelalter steigt mit fatalistischer Unabänderlichkeit aus den Voraussetzungen der barbarisch-chaotischen Welt herauf, als «nécessaire, et le seul état possible . . . la seule conséquence possible de l'état antérieur»[5]. Der Untergang der mittelalterlichen Kommune ist bedingt durch die «force des choses». «Telle a dû être . . . telle a été . . . la marche des destinées communales»[6]. Die Konzilienbestrebungen des 15. Jahrhunderts, die Reformation sind aus ein und derselben Notwendigkeit der Zeit hervorgegangen, ihr vorläufiges Scheitern — Konzilien und Huss — bedeuten nichts gegen den endgültigen Erfolg.[7]

Dies sind nur ganz wenige Beispiele, in denen Guizot ausdrücklich die Notwendigkeit, die «nécessité» ihrer Entwicklung betont. Aber auch überall da, wo Guizot unterlässt, das Wort «nécessité» anzuwenden, spricht sich aus seiner Begründung der Glaube an die Fatalität, die den Gang der Welt bestimmt, aus. Alle Ereignisse erscheinen als ein Muss, ein unabänderliches

1) Rév. d'Angl. I 267, cf 287, 294. Discours 20. 2) Essais 57. 3) Hist. de Fr. I 49, cf Lettres 51, 47: «les événements arrivent comme d'eux-mêmes». 4) Essais 20; cf Begründung der Reformation: Civil. en Eur. 336. 5) Civil. en Eur. 98. 6) Civil. en Fr. IV 78, 80. 7) Civil. en Eur. 319 f,

Auswirken bestimmender Kräfte; die ganze Welt ist ein einziger Kausalnexus. Es gibt für Guizot keine geschichtliche Form, die nicht auf eine beherrschende Ursache zurückgeführt würde. Der Zufall hat bei ihm keinen Raum.

Die Ursachen sind tief gefasst. Die geschichtlichen Mächte, Prinzipien, Zeitgeist, Geist der Ereignisse, ragen in die Sphäre des Irrationalen hinein. Guizot hat ein Gefühl für die unfassbaren, überindividuellen Kräfte des geschichtlichen Lebens. Aber dadurch, dass er diese Kräfte in die logischen Zusammenhänge der Kausalität einspannt, erscheint seine Geschichte wie ein rationales Gebäude, wie ein arithmetisch feststellbarer Rhythmus von Ursache und Wirkung, Kraft und Form, wie eine Gleichung, die mit fatalistischer Genauigkeit restlos aufgeht.[1])

Guizot selber hat versucht, die fatalistische Auffassung zu bekämpfen, d. h. wenigstens einen gewissen Spielraum für die menschliche Willensfreiheit zu retten. Aber selbst die geschichtliche Bedeutung des Individuums ist so beschränkt, dass sie kaum als eine Durchbrechung überpersönlicher Notwendigkeit gelten kann. Guizot scheint dies selber zuzugeben, wenn er die Bedeutung und Macht der grossen Persönlichkeit darin beruhen lässt, dass sie mit ihrer Intelligenz und Kraft nichts andres als ein freier Arbeiter an einem überindividuellen Werk sei, dessen Plan sie nicht erkenne, das sie erst später und nur unvollkommen begreife. «Ainsi s'exécute, par la main des hommes, le plan de la Providence sur le monde».[2])

Es mag dies eine theoretische Unterscheidung, ein philosophisches Bekenntnis zur menschlichen Freiheit und ihrer Bedeutung in der Welt sein, tatsächlich wird dadurch an der Auffassung einer ganz überindividuellen Geschichtsbewegung nichts geändert. Dies zeigt sich auch schon rein formal darin, dass Guizot viel mehr von den Institutionen und Korporationen als von den Trägern des Begriffes, den Individuen spricht. Guizot redet von der Monarchie, der Kirche, dem Papsttum, vom Parlament, vom Tiers état; viel seltener sagt er «le roi», «le pape», «les bourgeois» usw. Der Begriff, das Prinzip, die Kollektivität als einheitliche Darstellung der Macht ist ihm das Wichtige, das Individuum erscheint bloss als akzidenteller Träger, Depositär der

1) Guizot wird zwar nicht zur fatalistischen Schule Thiers' und Mignets gerechnet, dennoch gehört er ihr innerlich an. Sein Glaube an die Notwendigkeit geschichtlicher Entwicklung, seine logisch-rationale Durchdringung geschichtlichen Lebens ist aber doch nicht von der engen Art, die ihm Sainte-Beuve vorwirft: «une méthode artificielle et commode pour régler les comptes du passé», ein Urteil, dem sich andre enragierte Demokraten wie Renouvier anschliessen. Dennoch enthält die Kritik, namentlich Sainte-Beuves, der Guizots Geschichtsphilosophie «beaucoup trop logique pour être vraie» nennt, viel Wahres: Sainte-Beuve: Causerie du Lundi I Lundi 4 février 1850; Renouvier: la Critique philosophique, 2e année 119. Halphen zählt Guizot zu den Fatalisten: 31 ff.

2) Civil. en Europe 301 f.

übergeordneten ewigen Macht.[1]) Guizots Geschichte, die durchaus rational gedacht ist, erhält somit einen Einschlag ins Mystische.

Dies wird auf den ersten Blick noch dadurch verstärkt, dass er alles letzten Endes auf die Vorsehung zurückführt, was Gooch veranlasst hat, Guizots Geschichtsphilosophie als unerschütterlichen Glauben an eine göttliche Leitung zu definieren.[2]) Auch Sainte-Beuve sieht in der Einführung der «Providence» in die Geschichte ein gewichtiges Moment, das er eines besondern Angriffs würdig hält. In der Tat tritt Gott öfters in Guizots Geschichte auf; doch wenn man der Sache auf den Grund geht, so kann man der Ueberzeugung nicht ausweichen, dass der Begriff der Vorsehung im geschichtlichen Leben, als geschichtliche Macht so gut wie keine Bedeutung hat.

Es entspricht der religiösen Einstellung Guizots, in allem Weltgetriebe, über allen geschichtlichen Mächten, die er so planvoll zum Idealstaat führt, das Wirken eines göttlichen Willens zu sehen, es mag für den Menschen Guizot mehr als eine blosse Verbeugung vor der göttlichen Weisheit und Allmacht sein, für den Historiker ist die «Providence» Deklamation. Es gibt keine Stelle in Guizots gesamter Historiographie, wo er die «Providence» als einzige Erklärung herangezogen hätte, und wenn Sainte-Beuve eine solche glaubt anführen zu können, so übersieht er gerade das, worauf der Historiker Wert gelegt hat.[3]) Da hat sogar Gooch, dem man sonst nicht gerade besondere Tiefe des Verstehens nachrühmen kann, besser gesehn: er betont, dass trotz dem «unshakable belief in Providence . . . the transformations of society are explained on purely secular grounds».[4])

Der Christ mag an eine göttliche Leitung der Welt glauben; Guizot hat dieser Auffassung hie und da Ausdruck verliehen. Auf seine historische Untersuchung und Begründung aber hat sie in keiner Weise Einfluss gehabt.

Fassen wir nun noch einmal zusammen, was Guizot zum philosophischen Historiker, was seine Historiographie zur «école philosophique» gemacht hat, so erkennen wir, dass es weniger seine Geschichtsphilosophie ist, die durchaus sekundär als phi-

1) cf dagegen die durchaus entgegengesetzte Auffassung und Ausdrucksweise Seignobos': Hist. polit. de l'Eur. contemp. 6e éd. Paris 1921, Préface X f.

2) Gooch 189. 3) Es handelt sich um den Sturz Clarendons. Guizot verwirft die Ansicht, die ihn auf Charakterfehler und politische Ungeschicklichkeiten zurückführt: «C'est méconnaître la grandeur des causes qui décident du sort des hommes éminents. La providence, qui leur impose une tâche si rude, ne les traite pas avec tant de rigueur qu'elle ne leur passe point de faiblesses, et qu'elle les renverse légèrement, pour quelques torts ou quelques échecs particuliers». (Discours 65) An diesem Satz hat sich Sainte-Beuve gestossen und die Einführung der Providence in die Geschichte kritisiert. Dabei hat er Guizots Motivation des Sturzes Clarendons völlig übergangen: «Clarendon se trompa sur son époque, il méconnut le sens des grands événements auxquels il avait assisté» . . u.s.f. alles Gründe, die mit «Providence» nichts zu tun haben. (Discours 65 f). 4) Gooch 189.

losophische Wertbetonung der politischen Auffassung, als teleologische Umgestaltung geschichtlicher Entwicklung, als Fortschrittsidee auftritt, als vielmehr seine Betrachtung der Dinge, die er auf ihre Natur, auf ihr Wesen, auf ihre belebenden Prinzipien und allgemeinen Ideen zurückführt, so dass ihm die Geschichte zur Bestätigung der prinzipiellen Behauptungen wird.[1])

Es ist schwer zu sagen, wie weit Guizot damit über eine rationale Betrachtung hinausgekommen ist. Er anerkennt Impulse und Triebe aus dem Reich des Emotionalen, aber alles wird von ihm rationalistisch erfasst. Der religiöse Impuls wird ihm zum intellektuellen Verlangen nach Auflösung der Lebensrätsel, Religion wird ihm zur Doktrin, moralischen Vorschrift und Verheissung, d. h. zu einem rational gelösten Problem ;[2]) Monarchie wird ihm zum rationalistischsten aller Begriffe, zur Rechtssouveränität ; ferner denke man an die durchaus rationale Auffassung der Reformation als Auswirkung des Prinzips des «libre examen»[3]) Und wie kühl verständig weiss Guizot die Bewunderung und den Kultus, den die Renaissance der Antike zollt, aus der sozialen, kulturellen und politischen Ueberlegenheit der Alten über die modernen Barbaren heraus zu begründen.[4])

Guizot spricht vom «esprit public», aber nicht vom Volkscharakter ; er spricht von Instinkten, Gefühlen und Leidenschaften, aber unter seinen Händen verwandelt sich alles unversehens zu Ideen und vernunftmässigen Prinzipien ; die Geschichte wird logische Abwandlung von Mächten, die innern, rationalen Gesetzen folgen, und von Erscheinungsformen, die die Beweise dazu liefern.[5])

Immerhin hat Guizot vieles gewonnen, wenn er auch nicht überall ganz überzeugt. Er hat die Geschichte durchgeistigt, hat das äussere Neben- und Nacheinander von Geschehnissen und Formen in einen innern Zusammenhang gebracht, er hat die bewegenden Kräfte aufgesucht und sie wirken lassen, er hat die geschichtliche Welt über die rein individualistische Sphäre hinausgehoben und den überindividuellen ihr Recht zugestanden.

Kulturgeschichte
in Begriff und Anwendung.

Guizot hat die Vorlesungen von 1828—30 Kulturgeschichte genannt, ein Titel, der besonders für den 2. Teil, für die französische Kulturgeschichte gilt, die den Anspruch erhebt, voll-

1) Z. B. die prinzipielle Erfassung der Kirche und dann erst ihre Geschichte als Beweis der prinzipiellen Erörterung. Civil. en Eur. 127 ff, der Monarchie 251 ff.
2) Civil. en Eur. 131. 3) Civil. en Eur. 336. 4) Civil. en Eur. 321 f. 5) «Les idées générales sont comme un trône, où, d'un oeil tranquille, le philosophe, assis au-dessus des autres hommes, regarde défiler le cortège des événements. Il leur impose des lois, il semble leur maître». Taine, Fssais de crit. 45.

ständig zu sein, während der 1. Teil, die europäische Geschichte sich ausdrücklich auf die politisch-soziale Ordnung beschränkt.

Um für Guizots Kulturgeschichtschreibung einen Masstab zu gewinnen, wird es am besten sein, zuerst nach dem zu fragen, was Guizot unter Kultur verstand. Er hat am Anfang der europäischen Geschichte darüber Auskunft gegeben.[1])

Er steckt die Grenzen möglichst weit. Kultur ist das Resultat der Geschichte. Guizot glaubt im Grunde an eine allgemeine Kultur der Menschheit, er glaubt darum an eine universale Kulturgeschichte. Aber für seinen praktischen Gebrauch beschränkt er sich auf eine bestimmte Zeit, auf das moderne Europa. Von dieser Zeit lassen sich alle Kulturfaktoren überblicken und ihre Geschichte erfassen.

Kultur ist die Gesamtheit aller Tatsachen, sie ist die Generaltatsache, in der alle andern ausmünden. Kultur ist der Ozean, in den alle Bäche und Ströme der Volksexistenz, alle Elemente des Lebens, alle Kräfte des Daseins sich ergiessen. «La civilisation est une espèce d'Océan qui fait la richesse d'un peuple, et au sein duquel tous les éléments de la vie du peuple, toutes les forces de son existence, viennent se réunir».[2]) Institutionen, Handel, Industrie, Krieg, Regierung, ja selbst individuelle Lebensäusserungen und Interessensgebiete wie Philosophie, Kunst und Wissenschaft, Religion, alles fällt unter den Begriff, in die umfassende Tatsache (fait) der Kultur. Kultur ist die «expression de la vie entière des peuples».[3])

Guizot lässt dem 18. Jahrhundert die Ehre, zuerst den Begriff der Kulturgeschichte erfasst zu haben, aber die Verwirklichung des Programms beansprucht er für das 19. Jahrhundert, denn das Neue, das Guizot will, ist die Idee des Zusammenhangs aller kulturellen Erscheinungen. Die frühere Zeit hat nur Einzelgeschichten geliefert, glänzende Entwicklungsdarstellungen einzelner Gebiete, aber die intime Einheit, die fruchtbaren Wechselwirkungen der einzelnen Lebensgebiete sind nicht verstanden worden, und wo ein Versuch in dieser Richtung gemacht wurde, wo man nach der Einheit menschlich-gesellschaftlicher Entwicklung fragte, da hat man sie in einem ausschliesslichen Prinzip gesucht. Bossuet in der Religion, Montesquien in den politischen Institutionen. Man hat den Menschen nicht in allen seinen Lebenszweigen verfolgt. Das aber verlangt die Kulturgeschichte, denn sie ist «le résumé de toutes les histoires».[4]) Um die Einheit im Leben eines Volkes zu ergründen, muss man seine ganze Existenz mit aller Varietät zu Grunde legen.[5])

---

1) vergl. für das Folgende Civil. en Eur. 8—28 2) a. a. O. 10.
3) Civil. en Eur. 11. 4) Civil. en Fr. II 400. 5) Civil. en Fr. II 401.

Guizot gibt den Gedanken der Einheit der Kultur nicht auf, wenn er sie auch in Hauptgebiete trennt, die sich aus dem volkstümlichen Begriff des Wortes «civilisation» ergeben. Kultur ist einesteils sozialer Fortschritt, Entwicklung, «perfectionnement de la vie civile», «le développement de la société proprement dite, des relations des hommes entre eux»[1]), Produktion soziale Kräfte und sozialen Reichtums, und andernteils Entwicklung des individuellen Lebens, des Menschen, seiner Ideen, Gefühle und Fähigkeiten, «le développement de la vie individuelle, de la vie intérieure, le développement de l'homme lui-même, de ses facultés, de ses idées».[2]) Kultur begreift zwei Seiten in sich, eine äussere, materielle, soziale und eine innere, geistige, individuelle, «le progrès de la société et le progrès de l'humanité»[2]).

Beide Seiten stehen in unmittelbarem Zusammenhang, sie mögen auch zeitlich auseinander gerissen werden. Die eine wird die andre immer nach sich ziehn, das ist nicht nur instinktiver Glaube der Menschheit, sondern erwiesen durch die Geschichte und liegt im Wesen beider Fakta.

Guizot wirft noch zuletzt die Frage nach dem Wertverhältnis beider Kultursphären auf. Welche ist Ziel, welche Mittel? Staat oder Individuum? Er lässt sie offen. Für einen Mann des 18. Jahrhunderts wäre die Antwort von vorneherein klar. Für Guizot mit seinem ausgemachten Staatsbewusstsein, der zudem noch den grössten Teil seines geschichtlichen Werkes dem Staate und nicht der individuellen geistig-künstlerischen Entwicklung gewidmet hat, ist sie trotz seiner Grundlage im 18. Jahrhundert nicht so ohne weiteres eindeutig. Vieles spricht für ein Ueberwiegen der Staatsidee, und wir werden noch auf in diese Richtung deutende Urteile über geistige Dinge stossen, aber schon auf Grund der Formulierung der Frage und mehr noch auf Grund der intimsten Natur Guizots gelangt man zum Resultat: Guizot schätzt die individuell-geistige Entwicklung höher ein als die rein materielle, irdische,[3]) und an anderm Ort hat er seine Vorliebe für den autonomen Menschen, der in sich selber sein Existenzrecht trägt, gegenüber demjenigen, der durch Staat und Kirche nur lebt, klar zum Ausdruck gebracht, da wo er vom germanischen Element rühmt: «Dans notre Europe seule l'homme a vécu, il s'est développé pour son propre compte .... trouvant en lui-même son but et son droit. C'est aux moeurs germaines que remonte ce caractère distinctif de notre civilisation.»[4])

Guizots Begriff der Kultur ist umfassend; es fragt sich nur, hat ihn der Kulturgeschreiber erfüllt?

---

1) Civil. en Eur. 16. 2) Civil. en Eur. 18. 3) Dazu kommt noch das bezeichnende Zitat Royer-Collards: Civil. en Eur. 26. 4) Civil. en Fr. I 230.

Guizots Auffassung ist, dass der soziale Zustand, die gesellschaftlichen Beziehungen und politischen Institutionen abhängen von der moralischen Verfassung der Menschen, dass Glaube, Ideen, Gefühle, Sitten der Völker der sozial-staatlichen Form vorausgehen.[1]) Von einer solchen Auffassung erwartet man, dass sie sich historiographisch verwirkliche. Guizot hat anders gedacht. Die «Essais», die «Civilisation en Europe», selbst die englische Geschichte befassen sich nur mit dem, was Guizot als sozialen Teil der Kultur ansieht, nur mit Politik und Gesellschaft, mit Beziehungen im politisch-öffentlichen Sinne. Die «Civilisation en Europe» nimmt diese Beschränkung ausdrücklich in ihr Programm auf.[2]) Was Guizot da verfolgt, ist der Aufbau der modernen Staaten, das Werden der modernen Regierung, ist Politik, und das Kulturelle in engerm Sinne, das Wirtschaftliche, Geistig-Künstlerische wird nur da erwähnt, wo sein Einfluss auf die Politik mit Händen zu greifen ist. In diesem Sinne sind Kreuzzüge, Renaissance und Reformation als vorwiegend kulturelle, geistige Bewegungen in die Entwicklung der sozialen und staatlichen Verhältnisse eingereiht worden.

Verwunderlich ist, dass auch die englische Geschichte sich ausschliesslich an diese politische Kulturseite hält. Guizot macht es einem seiner Vorgänger zum Vorwurf, dass er zwar den politischen Charakter der Revolution gut zum Ausdruck gebracht, dass er aber «le côté moral de l'époque, l'enthousiasme religieux, les passions populaires» vernachlässigt habe.[3]) Guizot selbst hat in dieser Beziehung nicht das getan, was man von ihm erwartet. Von geistigen, literarischen Tendenzen berichtet er gar nichts, und was am meisten auffällt, das ist seine kühle, an Verständnislosigkeit grenzende Einschätzung der religiösen Momente. Guizot hat wohl am Anfang der englischen Geschichte auf das wichtige religiöse Moment hingewiesen, hat es von der bloss halb durchgeführten Reformation Heinrichs VIII. abgeleitet und als treibende Kraft und populäres Bedürfnis dem politischen Element an die Seite gestellt.[4]) Er hat gerade im Zusammengehen beider Kräfte die Grösse und Vollständigkeit der englischen Revolution gesehn.[5]) Aber überall da, wo Guizot das religiöse Element zur Darstellung bringen, wo er es im Volke verankern und religiöse Ergriffenheit zeigen soll, kurz, wo es sich darum handelt, darzutun, dass die Religion nicht ein theoretisch aufgestelltes Prinzip, sondern eine Angelegenheit der Zeit, des Volkes, ein allgemeines Bedürfnis, eine Passion sei, die alle Herzen und

1) Civil. en Fr. I 33. In den Essais 73 macht Guizot den Historikern den Vorwurf, statt mit dem Primären mit dem Sekundären angefangen zu haben: «Il eût été plus sage d'étudier d'abord la société elle-même pour connaitre et comprendre ses institutions politiques». 2) Civil. en Eur. 28. 3) Rév. d'Angl. I Préf. 22. 4) Rév. d'Angl. I 13 ff. 5) Civil. en Eur. 353 ff, Discours 6.

Sinne ergreift und der ganzen Epoche ein besondres Gepräge gibt, da versagt er. Nicht ganz aus Unvermögen, Volksleidenschaften darzustellen: er hat politische Bewegungen relativ anschaulich gemacht, man lese z. B. die paar Seiten über die Explosion des royalistischen Geistes anlässlich der Restauration Karls II.[1]) Wo es aber gilt, dasselbe im Gebiete religiöser Stimmung zu zeigen, beschränkt sich Guizot darauf, die Versammlungen der «fanatiques» zu erwähnen.[2]) Es gelingt ihm nicht, das Religiöse als Impuls, als Geistesverfassung, als Massenleidenschaft fruchtbar zu machen. Der Politiker kennt den Einfluss und die Macht der Presbyterianer, der Anhänger der englischen Episkopalkirche, der Independenten, aber alle diese Parteien agieren als politische Parteien, sie streiten um eine besondere Regierungsform der Kirche, genau so wie die profanen Politiker um die des Staates. Die Forderungen der Presbyterianer, die so manches Friedensprojekt zwischen König und Parlament zum Scheitern bringen, erscheinen in ihrer Unerbittlichkeit und Hartnäckigkeit ganz unbegründet, einfach darum, weil man nie erfährt, dass sie aus religiöser Leidenschaft geboren wurden.[3]) Cromwell erscheint in dieser Hinsicht als Farceur, der mit gut gespielten religiösen Anwandlungen das Volk mitsamt dem Parlament dupiert.[4]) Besondere kulturelle Massnahmen des presbyterianischen Langen Parlaments werden nur nebenbei erwähnt als «accès de ferveur et de tyrannie religieuse»[5]). Dass zu Cromwells Zeiten die Theater noch geschlossen waren, erfährt man nur aus einer fast zufälligen Bemerkung: der puritanische Diktator erlaubt in seiner allen geistigen Regungen gegenüber freundlichen Haltung einem englischen Poeten, Davenant, eine Privatbühne für seine Komödien zu eröffnen.[6]) Das ist alles.

Für das Wirtschaftliche hat Guizot nichts übrig. Wenn man absieht von der minutiösen Analyse, die Guizot den Benefizialverhältnissen des Mittelalters angedeihen lässt,[7]) die man gerade so gut als Analyse politischer Verhältnisse beanspruchen kann, so bleibt ausser ein paar Bemerkungen über die Entstehung grosser Feudalsysteme und den Aufschwung des Orienthandels nach den Kreuzzügen[8]) sowie über die selbstverständlichsten Handelsinteressen Englands und Hollands nichts mehr.

Das Politische ist Guizots eigenste Sphäre: er hat sich auf diese Seite der Kultur beschränkt. Man kann da höchstens den Vorwurf erheben, dass er selbst diese Seite nicht voll ausge-

1) Rich. Cromw. II 208 f, 252 f. 2) Rév. d'Angl. I 109. 3) Rév. d'Angl. II 2, 184. 4) cf Rév. d'Angl. II 294, Rép. d'Angl. I 68, 289. Von seiner religiös beeinflussten Natur zeugen nur wenige, fast zufällige Worte; cf Rév. d'Angl. I 333, 336 f. 5) Rév. d'Angl, II 2 f. 6) Rép. d'Angl. II 128 ff, speziell 132. 7) Essais: 4e essai. Pouthas, auf H. Hauser fussend, anerkennnt Guizot darum als «ancêtre de l'histoire économique». 306 Anm. 1. 8) Civil. en Eur. 242—44.

wertet hat. In seiner Definition zog er in den Teilbegriff der sozialen Kultur auch alles Soziale hinein: Handel, Wirtschaft, Industrie, das gesamte «bien-être» der Gesellschaft. Er ist etwas souverän über diese Dinge hinweggegangen, um seine volle Aufmerksamkeit der staatlichen Entwicklung zuzukehren. Er ist damit selbst hinter seinem begrenzten Programm zurückgeblieben und hat sich wichtiger Faktoren begeben, die sein geschichtliches Gebäude nur hätten stützen können.[1])

Um das Recht der Beschränkung überhaupt ist nicht zu markten. Guizot hat das Recht wie jeder Historiker, aus dem Kollektivbegriff der Kultur den einen Faden herauszulösen und weiterzuspinnen. Wollen wir aber den Kulturgeschichtschreiber kennen lernen, wollen wir wissen, wie Guizot das, was wir gemeinhin unter Kultur verstehn, darstellt, so gibt es nur ein Werk, das sich zur Aufgabe machte, die ganze Kulturgeschichte zu geben: die «Civilisation en France». Zu deren Ergänzung mag die «Histoire de France» und partienweise die «Civilisation en Europe» dienen.

Die «Civilisation en France» nimmt sich vor, ein bis ins Einzelne ausgeführtes Gemälde der französischen gesamtkulturellen Entwicklung zu entrollen. Grosse Partien sind der individuellen Seite der Kultur gewidmet. Guizot charakterisiert an hand der Literatur und Philosophie die geistige Struktur jeder Epoche, und was für den Historiker bedeutsam ist, er bringt das Geistige in den allgemeinen Zusammenhang mit der Zeit.

So versteht er, die literarische Bewegung der spätlateinischen Epoche des 4. und 5. Jahrhunderts aus der Zeitströmung heraus zu entwickeln. Er führt die innere Leere der profanen heidnischen Literatur, die zu subalternen Gattungen herabgesunken ist, auf die Hohlheit des ersterbenden Heidentums und auf den drückenden, alle grossen Fragen bannenden römischen Despotismus zurück.[2]) Die christliche Literatur dagegen, die sich noch in Freiheit entwickeln kann, die mit neuem Impuls die Welt betrachtet, hat alle grossen Lebensfragen für sich; eine überreiche Fülle von Zeugnissen aus allen Wissensgebieten beweisen ihre geistige Regsamkeit. Dennoch bedauert Guizot nicht, dass die barbarische Invasion ihre Entwicklung gewaltsam unterbrach; was die Barbaren getan, das hätte die Kirche mit ihrem Prinzip absoluter Herrschaft in geistigen Dingen doch bald bewirkt.[3])

Guizot verfolgt dann die religiöse Literatur in der Epoche nach der Völkerwanderung.[4]) Sie ist die einzige, die sich aus dem Chaos rettet. Ihr unwissenschaftlicher, unspekulativer, durch-

1) Dies wurde u. a. bereits von Taine hervorgehoben. 2) Civil. en Fr. I 4e leç.
3) a. a. O. I 196. 4) a. a. O. II 16e, 17e, 18e leç.

aus moralisch-praktischer Charakter wird auf die Bedürfnisse der sozial zerrissenen Zeit zurückgeführt. Predigten und Legenden sind die Hauptformen geworden, weil sie allein der damaligen Welt entsprachen. Guizot weiss besonders die Legenden als Kulturdokumente hervorragend zu werten. Den Aesthetiker befriedigen sie nicht, aber der Kulturhistoriker weiss sie für die Anschauungen damaliger Zustände fruchtbar zu machen: ihre Wunderwelt entspricht den Bedürfnissen der im monotonen Leben eingeengten Phantasie, ihre Verklärung religiöser und moralischer Tugenden ist Nahrung für die mittelalterliche Seele, die sich aus der Barbarei heraussehnt; diese Literatur «répondait à ces besoins d'affection, de sympathie qui dérivent ... de la sensibilité morale»[1]), «les légendes ont été pour les chrétiens de ce temps ... ce que sont pour les Orientaux ... ces histoires si brillantes et si variées dont les Mille et une Nuits nous donnent un échantillon. C'était là que l'imagination populaire errait librement dans un monde inconnu, merveilleux, plein de mouvement et de poésie».[2])

Das Bestreben, die literarischen Erscheinungen in grossen geistigen Zusammenhängen zu verankern und mit dem Sozialen in Verbindung zu bringen, ist Guizot nicht immer gleich gut gelungen wie bei den Legenden. Die Regierung Karls des Grossen bietet ihm keine allgemein geistige Bewegung mehr; die ganze geistige Arbeit löst sich auf in individuelle Züge;[3]) es sind ein paar grosse Männer, die Guizot als Repräsentanten ihrer Zeit charakterisiert: Alcuin, Einhard, Leidrad u. a., in denen er die wichtigsten Züge der Epoche Karls des Grossen wiedererkennt; Hinkmar, Johannes Eriugena als Vertreter der Philosophie im 9. Jahrhundert.[4])

Es ist klar, dass diese individuelle Darstellung nicht mehr so leicht sozial begründet und für den allgemeinen kulturellen Stand der Gesellschaft massgebend sein kann wie die einer anonymen, schon ihrer Entstehung und noch viel mehr ihrem Inhalt nach populären Literatur. Guizot hatte die Absicht, mit den Charakteristiken der einzelnen Werke einen Begriff von den Fragen, die die Welt bewegten, von dem zeitlichen Ideenkreis zu geben; aber naturgemäss ist das dargestellte Individuum singulärer Bildungsträger geblieben.[5]) Ein typisches Zeichen dafür, dass Guizot die literarischen Erscheinungen noch nicht so zu disziplinieren, einem allgemeinen Prinzip unterzuordnen verstand, ist die Tatsache, dass er die Charakteristik der führenden Geister mit Anekdoten ausfüllt, die mit dem eigentlichen Ziel, mit der Darstellung des geistigen Niveaus nichts zu tun haben. Er erzählt ganze

1) Civil. en Fr. II 37 f. 2) Civil. en Fr. II 46. 3) Civil. en Fr. II 178.
4) Civil. en Fr. II 22e, 23e, 28e, 29e leç. 5) Civil. en Fr. II 224—34: Einhard.

Lebensgeschichten, was er in der politischen Ordnung nie getan hat, und was die Verwertung des Literarischen angeht, so muss man sagen, dass der Stoff nicht völlig ausgeschöpft wird. Es finden sich viele ausgezeichnete Bemerkungen, man denke etwa an die Art, wie Guizot das Ueberleben antiker Auffassung in Gregor von Tours nachweist.[1] Aber gerade Gregor von Tours wäre noch überaus dankbar gewesen für eine nähere Untersuchung über den Geist seines Jahrhunderts.

Was Guizot aus der Analyse der einzelnen literarischen und philosophischen Werke nicht herausbringt, das gewinnt er dafür aus einem andern kulturellen Element, das er in mustergültiger Weise für die Kultur in ihren verschiedenen Zusammensetzungen fruchtbar zu machen weiss: aus den Gesetzen.[2] Eine eingehende Analyse der salischen, ripuarischen, burgundischen, westgotischen, karolingischen, römischen Gesetze gibt ihm ein recht anschauliches Bild zeitlicher Eigenart. Die Lex Salica mit ihrer geringen Spezialisierung der Vergehen setzt eine wenig vorgeschrittene Gesellschaft voraus, in der die Beziehungen noch nicht vielseitig und kompliziert sind, eine Gesellschaft, die noch allen individuellen Vergewaltigungen ausgesetzt ist, die alle Sicherheit der Person und des Besitzes vermissen lässt. Das Fehlen jeder Generalisation, das Unvermögen, die verschiedenen Delikte unter einem gemeinsamen Charakter zusammenzufassen, beweisen den Mangel an geistiger, intellektueller Entwicklung. Dafür zeigt sich in dem Strafensystem eine merkwürdige Achtung vor der Person des freien Mannes: die Lex Salica kennt nur in wenigen Fällen die Kapitalstrafe, von der man sich zudem noch loskaufen kann, sie kennt keine körperlichen Strafen, kein Gefängnis, bloss das Wergeld.[3]

Die Kapitularien Karls des Grossen zeigen deutlich den Charakter der Uebergangszeit aus barbarischen Verhältnissen zu den geordneten der Zivilisation. In solchen Uebergangszeiten wird das Gesetz zur Predigt, zur Moral; wie bei den Hebräern, bei den Griechen, so sind auch bei Karl dem Grossen die Kapitularien durchsetzt mit reinen Moralvorschriften; daher auch die enge Verbindung der gallo-fränkischen Gesellschaft mit der Kirche als einziger Institution, die fähig und berufen ist, zu unterrichten und moralisch zu wirken.[4]

Die Auflösung des karolingischen Reiches, der Uebergang des Zentralstaates in die lokale Vereinzelung des Feudalwesens vollzieht sich nicht nur in den Ereignissen, sondern spiegelt sich wider in der Gesetzgebung von Karl dem Grossen bis Hugues Capet.[5]

1) Civil. en Fr. II 60 f. 2) Civil. en Fr. I 9e, 10e, 11e leç., II 21e, 25e leç.
3) Civil. en Fr. I 273 f. 4) Civil. en Fr. II 167 ff. 5) Civil. en Fr, II 25e leç,

Seine gründliche Kenntnis der Gesetze kommt seiner Auffassung, dass zwischen Entwicklung der Gesetzgebung und derjenigen der Gesellschaft eine intime Beziehung bestehe,[1]) ausserordentlich zu gute; die Kapitel, die sich damit beschäftigen, gehören zu den besten der Kulturgeschichte.

Immerhin geht aus der ganzen Anlage des Werkes hervor, dass Guizot nicht der ideale Kulturhistoriker ist. Alles Ideelle, alles das, was auf den Intellekt wirkt, was nachverstanden, was in Ideen und Begriffe gebracht werden kann, erfasst und verwertet er. Aber alles was darüber hinaus liegt, entgeht seinem Verständnis. Das Politisch-Soziale und das Ideenhafte, das ist seine eigene Sphäre, die er meistert, in der er bei mehr Musse auch wohl noch mehr geleistet hätte. Was aber diese Grenzen überschreitet, was an erweiterte Erlebnisfähigkeiten appelliert, das stösst bei Guizot auf absolute Unfähigkeit und Inkompetenz. Es genügt, um dies anschaulich zu machen, nur ein paar von Guizots kulturellen Ansichten nachzuprüfen.

Wenn man sich erinnert, dass Guizot seine politische Geschichte mit den Elementen, die das römische Reich der modernen Zeit hinterlassen, beginnt, so wird man zuerst nach dem kulturellen Einfluss der Antike fragen. Guizots Beurteilung der Antike als Kulturmacht zeigt eine merkwürdige Mischung echt französisch-klassizistischer Achtung und christlicher Verachtung, die an Chateaubriand erinnert. Als erstes, wichtigstes Gut aus der griechisch-römischen Kultur feiert Guizot das Prinzip der Denkfreiheit, dieser «idée essentiellement fille de l'antiquité», die weder das christliche noch das germanische Element kennt. Es ist das Prinzip jeder Philosophie, die die Vernunft zum Ausgangspunkt nimmt, es ist das kostbarste Legat der antiken an die moderne Welt.[2])

Dazu kommt die Gesamtheit der antiken Werke, die für die folgenden Jahrhunderte den Typus des Schönen, die Idee des Klassischen darstellen.

Diese beiden Elemente, «la liberté de la pensée et le modèle du beau»[3]) überleben die Antike und wirken in die moderne Welt hinüber.

Wenn bei aller Bewunderung, die Guizot damit der Antike zollt, eine gewisse intellektualistische Kühle und Magerkeit der Auffassung frappiert, so muss ein weiteres Urteil erst recht erstaunen machen. Guizot scheint die Schönheit der klassischen Werke lediglich in der Form zu suchen, in der angenehm klaren

1) Civil. en Fr. II 260. 2) Civil. en Fr. II 406: Man wird sich erinnern, dass an anderem Ort Guizot die Gewissensfreiheit von der christlichen Kirche herleitete (Civil. en Eur. 57), was aber bereits in der Civil, en Fr. I 348 modifiziert wird. Auch das germanische Element verliert damit an Bedeutung. 3) Civil, en Fr. II 406 f.

Art der Komposition und in der wunderbaren Sprache; er erwähnt mit keinem Ton die innere Schönheit klassischer Literatur — denn nur diese hat Guizot mit «ouvrages» der Antike im Auge — er findet im Gegenteil, dass selbst da, wo der Gehalt mittelmässig, die Ideen falsch und verwirrt, die Ignoranz extrem seien, da sei die Arbeit dennoch geschickt und könne nicht umhin zu gefallen; sie verrate elegante Geister, deren innere Entwicklung, deren Fähigkeit Schönes zu geniessen und zu produzieren über die angeeigneten Kenntnisse hinausgehe. Er lobt dagegen die moderne Literatur seit dem 16. Jahrhundert, der zwar die künstlerische vollendete Form manchmal fehle, bei der aber der Gehalt im allgemeinen «raisonnable» sei; die «ignorances grossières», die Verwirrung verschwänden mehr und mehr, in ihr herrschten «le bon sens», «le mérite scientifique». Die Literatur des Mittelalters dagegen habe weder den einen noch den andern Vorteil, darum sei sie vergessen worden, während die antike Literatur «a survécu et survivra éternellement à la société dont elle est née».[1])

Diese Behandlung der Antike richtet sich selber.[2])

Wenn Guizot anlässlich der italienischen Kommunen des 14. Jahrhunderts, deren hohe Kultur mit ein paar Worten vom «développement admirable de courage, d'activité, de génie»[3]) abgetan wird, sich umso breiter über deren Unsicherheit und traurige soziale und politische Zustände ergeht, so erscheint die Kritik Renouviers, die gerade das, was Guizot vernachlässigte, hervorhebt als das geschichtlich Wertvolle, als gerechtfertigt[5]), wenn man ihr nicht entgegenhalten will, dass Guizots Behandlung sich programmatisch auf das Soziale erstreckt.

Dieselbe Entschuldigung könnte für die ausserordentlich dürftige Behandlung der Renaissance, von der doch Guizot ahnt, dass sie mehr war als ein «système» oder ein «débat littéraire», geltend gemacht werden. Er sieht in ihr nichts anderes, als den Kultus, den eine elegante, geistig anspruchsvolle Welt, die sich mit «dégoût» von den «moeurs grossières» einer barbarischen Zeit abwendet, der überlegenen Antike weiht, eine Einstellung, die noch an Ausdehnung und Leben gewinnt durch die genauere Kenntnis griechischen Lebens, eine Folge von 1453. Renaissance ist für Guizot eine Zeit, welche «se livrait avec orgueil à tous les plaisirs d'une civilisation molle, oisive, élégante, licencieuse, au goût des lettres, des arts, des jouissances sociales et matérielles».[5]) Das ist alles, und wäre schliesslich zu entschuldigen, in einem Werk politischer Geschichte; aber diese Dürftigkeit der

1) Civil. en France I 173 f. 2) Vergl. damit Guizots allgemeine Würdigung der griechischen Kultur: Guizot lobt sie in allgemeinen Worten, aber er findet: «après cet admirable élan, tout à coup la Grèce a paru épuisée». Civil. en Eur. 36. Dagegen hat Renouvier protestiert: Critique philos. 1ère année 359. 3) Civil. en Eur. 287. 4) Renouvier: Critique philos. 1ère année 356 f. 5) Civil. en Eur. 322.

Ansichten wiederholt sich in der «Histoire de France», wo Guizot sich nicht allein auf Politik beschränken wollte. Guizot scheint die Renaissance fast zu bedauern, denn er betont ihr gegenüber mit Nachdruck, dass auch das Mittelalter seinen philosophischen, künstlerischen und literarischen Ruhm gehabt habe. Die Renaissance aber, wenn schon ein Fortschritt, hat seine Originalität zerstört und den natürlichen Gang seines nationalen Geistes (génie propre) unterbrochen. Guizot zitiert, wie der Renaissance zuleide, lange Seiten aus der «Chanson de Roland»[1] Rabelais, den Guizot mit der Renaissance indentifiziert, kommt nicht allzu gut weg, Guizot sieht in ihm «un grand progrès de l'état intellectuel» der Zeit verwirklicht, aber er ist ihm zugleich der Inbegriff aller zynischen Roheit, sprachlicher, geistiger und sittlicher Verwilderung, so dass er der Sorbonne recht gibt, die die Geschichte Gargantuas als einen obszönen Roman verpönte.[2]

Die italienischen Feldzüge, die der Politiker als Chimären und Abenteuer verurteilt, finden auch vor dem Kulturhistoriker keine Gnade. Wenn es auch noch verständlich ist, dass Guizot Karls VIII. Begeisterung für Neapels Schönheit und Italiens Maler als «fantaisies royales» abtut, so dürfte man von ihm dennoch eine kulturelle Würdigung jenes Zuges erwarten, besonders da der Verfasser der «Histoire de France» nicht mehr der erste gewesen wäre.[3] Aber Guizot ignoriert diese Seite.

Ueberhaupt macht sich bei ihm eine leise Verachtung, eine diskrete Geringschätzung gegenüber allem Nichtpolitischen, rein Geistigen, Künstlerischen, das sich nicht unmittelbar umsetzen lässt in reale staatliche Werte, geltend. So sagt er von den Männern, die den kulturellen Ruhm der Zeit Ludwigs XIV. oder andrer Fürsten ausmachen, dass sie mit Recht vom Volke hochgehalten würden; ihre Mission in der Geschichte der Menschheit sei zwar nicht die schwerste, aber es sei doch die, welche die reinsten Freuden, Freuden, welche der Nation am wenigsten kosten, gewährte.[4] Guizot schätzt die Arbeit des Politikers viel höher ein. Er findet auch, dass die Vormachtstellung Ludwigs XIV. in Europa nicht in der Magnifizenz seines Hofes, im literarischen Ruhm, in der kulturellen Einzigartigkeit begründet liege. Guizot nimmt andre Gründe an, «des bases plus profondes, des motifs plus sérieux»: seine nationalen Kriege, seine überlegene Diplomatie, seine Gesetzgebung und Verwaltung, das sind die «véritables causes de sa prépondérance en Europe».[5] Man kann hier dem Politiker und Historiker nicht unrecht geben; aber bezeichnend bleibt seine Wertung, die die «chefs-d'oeuvre du génie»[6] als weniger seriös und weniger tief unter die staat-

1) Hist. de Fr. III 133 ff, 140—47. 2) Hist. de Fr. III 158, 160, 163. 3) Vergl. die Würdigung Michelets. 4) Hist. de Fr. III 128. 5) Civil. en Eur. 388—99. 6) Civil en Eur. 388.

lichen Tugenden der Regierung Ludwigs XIV. stellt. Das ist die Wertung desselben Mannes, der ohne Umschweife zugibt, «une sorte de dédain pour des idées . . . stériles, et qui ne s'emparent pas du monde extérieur» zu empfinden.[1]) So lange die geistige Entwicklung ohne soziale Folgen bleibt, so kommt sie ihm vor wie ein schöner Baum ohne Früchte, wie eine Sonne ohne Wärme; rein geistige Ideen erscheinen ihm — er könnte kein ausdrucksvolleres Wort brauchen — als «chimériques».[2])

Es fehlt Guizot ein Sensorium für das, was wir unter Kultur verstehn. Das zeigt sich nicht nur in der Behandlung kultureller Phänomene, die durchaus intellektualistisch ist, sondern auch darin, dass Guizot ganze Gebiete kulturellen Lebens einfach weglässt. Was nicht intellektuell in Begriffe gefasst werden kann, das existiert nicht für ihn. Was von Handel, Wirtschaft, Industrie und Verkehr da ist, beschränkt sich auf ein Minimum, es ist für Guizot sozusagen nicht da. Irgendwelche Kunst ausser Literatur — Malerei, Architektur, Plastik — scheint für Guizot nicht vorhanden zu sein. Und Guizot ist doch ein Mann, der in Nîmes, Paris, in der Normandie gelebt hat und sonst vieles gesehen hat, wo Kunst aller Epochen nicht am schlechtesten vertreten ist. Guizot kann sich auch nicht mit der allgemeinen Zeitignoranz in künstlerischen Dingen entschuldigen, Chateaubriand hatte die Gotik schon lange in ihre Rechte eingesetzt und mit dem religiösen Leben in Verbindung gebracht, und in der Zeit, da Guizot seine besten Werke geschaffen, waren Archäologen wie Millin, Revoil, Lenoir und Raynouard, die sich mit römischen oder nationalen Altertümern beschäftigten, schon lange an der Arbeit. Weder die Bauten der Hochrenaissance noch die gotischen Dome waren für Guizots Zeit stumm. Hugos «Notre-Dame de Paris» ist nur ein Jahr nach Guizots Kulturgeschichte erschienen.

Es hat aber Guizot an künstlerischem Verständnis gefehlt. Man spürt auch aus seinen Briefen ganz deutlich, dass er ausser zur Literatur kein persönliches Verhältnis zur Kunst hatte, und aus dem Gefühl absoluter Inkompetenz allein ist zu erklären, warum Guizot in seiner Kulturgeschichte vollständig von einem Versuch, auch die künstlerischen Zweige menschlicher Tätigkeit in die Darstellung einzuflechten, abgesehn hat. Guizots unvollendete französische Kulturgeschichte ist darum nicht so sehr zu bedauern. Nicht im Programm, auch nicht in der Verarbeitung der einzelnen Erscheinungen, aber in der umfassenden Weite der Interessen ist Guizot hinter Voltaire zurückgeblieben.

---

1) Civil. en Fr. I 8. 2) Civil. en Fr. I 8.

Schluss.

Guizots Stellung in der Historiographie.

Guizots Auftreten als Historiker fällt in die Epoche eines spontanen Ausbruchs geschichtlichen Interesses. Bis zur Restauration war die Geschichte Sache der Gelehrten, der Akademie, des Institut de France gewesen; ein höherer Geschichtsunterricht existierte kaum; die grosse Masse war indifferent geworden während der monotonen Regierungen seit Louis XV., die grossen Ereignisse lagen zu weit auseinander. Mit der Revolution und Napoleon aber beginnt die innere Umwandlung. Die sich drängenden Ereignisse, ihre Bedeutung, erwecken das Gefühl, dass hier Geschichte gemacht wird. Die paar Jahrzehnte, in denen sich das geschichtliche Geschehen drängte, das sich sonst über Jahrhunderte unmerklich verteilt, wirkten als Schöpfer geschichtlichen Erlebens. Die Zeit von 1789 bis 1815 war eine Zeit aufregender Handlung und Bewegung, sie machte den Verlauf der Geschichte fühlbar, sie weckte den geschichtlichen Sinn, und als dann mit 1815 die äussere Stille und Monotonie wieder eintrat, begann sich dieser Sinn zu betätigen, begann der Geist seine Revanche zu nehmen.

Chateaubriand hatte als erster die Spannung gelöst, sich von der antiken Welt, die die Revolutionszeit noch beherrschte, weggewendet und die Rückkehr zur nationalen Vergangenheit angebahnt. Chateaubriand bedeutet Reaktion gegen den Kultus der Antike, Entfesselung einer begeisterten Literatur, welche die nationale Vergangenheit, das chevalereske abenteuerreiche Mittelalter im Drama und Epos, in Romanze und andern Gattungen feierte. Dazu kommen von 1816 an die ins Französische übersetzten Romane von Walter Scott, die nicht nur einen Sturm der Begeisterung und Nachahmung entfachten, sondern auch auf die Wissenschaft einwirkten.[1])

Der Boden für eine nationale Geschichtschreibung war denkbar günstig. Das ganze Volk war aufgerüttelt worden und verlangte nach Geschichte. Die vorhandene Historiographie liess noch viel zu tun übrig. Die einzelnen französischen Geschichten, die dem Bedürfnis der Zeit zur Verfügung standen, waren diejenigen Vellys[2]), und Anquetils[3]), der zweite auf dem ersten fus-

1) cf Thierrys Urteil: «le plus grand maître qu'il y ait jamais eu en fait de divination historique . .» 10 ans d'études histor.: Préface XIV. 2) Velly: Histoires de France, 33 vol. Paris 1765—85. 3) Anquetil: Histoire de France depuis les Gaulois jusqu'à la fin de la monarchie. 14 vol. Paris 1805.

send, aber nicht wesentlich über ihn hinausgehend. Vellys Geschichte stammte aus der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts und war im eleganten Hofstil, der sich auf die merowingische und karolingische Herrlichkeit übertrug, verfasst; Anquetil, der 1805 seine 14 bändige Geschichte vom Stapel liess, gab sich mit seiner ernst gemeinten, aber kritiklosen, der Quellenkenntnis baren Kompilation als direkten Nachfolger Vellys. Beide nahmen einer neuen gewissenhaften Forschung nichts voraus.[1])

Guizot steht mitten in der Bewegung wiedererwachenden geschichtlichen Sinnes.

Ohne eine Geschichte der Historiographie jener Epoche aufrollen zu wollen, ergibt sich dennoch die Frage nach der Stellung Guizots in dieser Zeit. Um die Frage zu präzisieren: geht Guizot vollständig auf in der von Chateaubriand und Scott entfachten Bewegung, die sich mit Pietät in die nationale Vergangenheit senkt, die nur darauf ausgeht, diese Vergangenheit in allen ihren Erscheinungen und in ihrem innern Leben zu verstehn und wieder aufzuwecken, eine Bewegung, die von echt historischem Sinn getragen, das was man historisch-romantische Schule nennt, aus sich herausgestaltet? Oder weist Guizots Historiographie andre Züge auf, die auf eine andre Epoche, auf eine andre historisch-wissenschaftliche Tradition hindeuten? Mit andern Worten, wie verhält sich Guizot zu der neuen historischen Richtung des 19. Jahrhunderts und wie zu der philosophischen Richtung des 18. Jahrhunderts?

18. Jahrhundert.

Wenn man Guizots Arbeitsgebiet oberflächlich überblickt und bemerkt, dass der grössere Teil sich mit dem Mittelalter befasst, so scheint die Frage gelöst. Es soll auch nicht in Zweifel gezogen werden, dass selbst der grave, farblose, wissenschaftliche Guizot Chateaubriand und Scott hat auf sich wirken lassen.[2]) Es steht auch fest, dass Guizot das grosse Werk Savignys über das römische Recht im Mittelalter kennt, dessen These er annimmt und mit dem er in der Auffassung des Mittelalters als der Wiege der modernen Gesellschaft einig geht.[3])

Dennoch geht es nicht an, Guizots Werk auf die historischen Impulse des 19. Jahrhunderts im allgemeinen und auf Savigny

1) Für alle Einzelheiten sei verwiesen auf Halphen, Chap. Ier: Le réveil de la curiosité historique au début du XIXe siècle, 3 ff. C. Jullian: Extraits, Introduction. C. Jullian: Aug. Thierry et le mouvement historique sous la Restauration, in Rev. de synthèse histor. XIII 1906, 129 ff. Pouthas: 300 f.

2) Guizot ist einer der ersten gewesen, die Chateaubriand gehuldigt haben. Im Gegensatz zu den Jüngern des 18. Jahrhunderts und Voltaires begeisterte er sich für Ideen und Sprache Chateaubriands: «ce beau mélange de sentiment religieux et d'esprit romanesque . .» Die Martyrs verdoppelten seine Bewunderung. (Mém. I 8—10; cf auch die Stellen, wo Guizot die Romane Coopers und Scotts erwähnt: Civil. en Eur. 60, 213.)

3) cf Savigny: Gesch. d. röm. Rechtes. Heidelberg 1815, Vorrede XI f.

im besondern zurückzuführen. Guizot folgt vielmehr der Tradition des 18. Jahrhunderts, das sich sehr eifrig mit dem Mittelalter beschäftigt hat. Das mag unerwartet klingen, da man gewöhnlich die französische Aufklärungshistoriographie mit Voltaire indentifiziert und sich an den «dédain» gewöhnt hat, mit dem er das Mittelalter en bloc abgelehnt hat. Das 18. Jahrhundert weist einige Namen 2. und 3. Ranges, aber dennoch von Einfluss auf, die das Mittelalter zum Objekt ihrer historisch-politischen Untersuchungen gemacht haben.

Ihnen voran geht, wenn man von Montesquieu absehen will, Boulainvilliers[1]), der das mittelalterliche Frankreich aufteilte in zwei Nationen: in die Besiegten, die Gallo-Römer, Bauern, die durch die germanische Invasion alle politischen Rechte, Gewalten und Ehren verloren haben, und in die Sieger, die fränkischen Adligen, die die eigentliche Nation mit aristokratischer Organisation bilden. Die Aristokratie erscheint ihm als die primitive, als die wahre Organisation des modernen Europa; aber sie ist ruiniert worden durch die Usurpation der Roture und der absoluten Monarchie.

Diese These wurde in Guizots Zeit noch erneuert durch Montlosier[2]), nur dass dieser die Noblesse, die wahre «nation française» auf die freien Männer aller drei Rassen, Gallier, Römer und Franken zurückführte. Aber mit derselben Energie verurteilte er die Monarchie, die gegen die Aristokratie den Tiers état, diesen aus Sklaven und Tributpflichtigen aller Rassen hervorgegangenen Stand ins Treffen geführt hat.

Als Erwiderung hierauf proklamierte Dubos[3]) die alleinige Souveränität der Monarchie. Er leugnet die Tatsache der germanischen Eroberung sowie die Prädominanz einer Rasse. Das germanisch-fränkische Königtum erscheint als übertragene Gewalt, als direkte Fortsetzung des römischen Imperiums, dessen Verwaltung und öffentliche Ordnung seinen Fall überdauern. Was Aristokratie heisst, das ist Usurpation in der monarchischen Sphäre.

Das 18. Jahrhundert hat diese dem Absolutismus günstige These im allgemeinen abgelehnt; die Philosophen, die gegen die königliche Souveränität auftraten, schlugen sich auf die Seite Mablys[4]), der im Mittelalter eine Mischung von Monarchie, Aristokratie und Demokratie, aber mit einer deutlichen Präponderanz der demokratischen Institutionen annahm. Mably ist der Vertreter der Volkssouveränität, die sich darstellt in den Maifeldern Karls des Grossen. Was folgt, ist die Geschichte der

1) B.: Mémoires sur l'histoire du gouvernement de la France dès le commencement de la monarchie, Londres 1728. 2) M.: De la monarchie française, 1814. 3) D.: Histoire critique de l'établissement de la monarchie française dans les Gaules. 1734—42.
4) M.: Observations sur l'histoire de France 1765—88.

Usurpation der Monarchie und der Aristokratie, die sich auf Kosten der ursprünglichen Freiheit des Volkes bereichern.

Diese drei Namen sind Vertreter dreier Schulen, nicht historischer Schulen, sondern politischer; es sind Publizisten, die ihre politischen Argumente aus dem Arsenal mittelalterlicher Geschichte holten und ihre feudalaristokratischen, monarchistischen oder demokratisch-liberalen Thesen im Gewande historischer Wissenschaft aufmarschieren liessen. Diese Systeme stellten für die Generation Guizots die Geschichtswissenschaft dar.[1]

Guizot selber gehört in diese Linie; er hat offen daran angeknüpft. So wie der Politiker auf Montesquieu, das Haupt der französischen liberalen Schule, zurückgeht, so ist es ganz natürlich, dass sich der Historiker als Verfechter liberaler Ideen dem Haupte der liberalen publizistischen Richtung anschloss, an Mably. «Pour servir de complément aux Observations . . . de l'abbé de Mably», mit diesem Titel und begleitet von einer Neuausgabe des Mably'schen Werkes sind Guizots «Essais sur l'histoire de France» zum ersten Mal erschienen. Natürlich nicht als gläubige Nachbeter Mably'scher Thesen; Guizot ist kein so radikaler Demokrat wie Mably, die «Essais» bedeuten viel eher eine Widerlegung ihres Vorgängers. Dennoch stellen sie ein Bekenntnis zu dieser Art Geschichtschreibung dar.

Die Anknüpfung an die Publizistik des 18. Jahrhunderts ist darum nicht ganz äusserlich, nicht bloss ein methodisches Mittel. Sie verrät eine innere Orientierung, die mehr dem 18. Jahrhundert als dem historisch denkenden 19. Jahrhundert verwandt ist. Es zeigt sich dies auch in andern Dingen. Die Vorliebe Guizots für England, für die freiheitliche englische Konstitution ist kein Produkt des 19. Jahrhunderts, das 18. Jahrhundert hat diese Richtung eingeschlagen und genährt. Das, was Guizot in England bewundert, das Funktionieren eines in seiner dreifachen Zusammensetzung ausgeglichenen Staates, das Ideal des «gouvernement libre» ist genau das, was Montesquieu auch bewundert hat. Solche Harmonien sind keine äusserlichen, bloss formelle und zufällige Uebereinstimmungen, sondern sie zeugen von einer innern Sympathie, von einer tiefern Wahlverwandtschaft.

Guizots Verwandtschaft mit dem Geist der Aufklärung ist offensichtlich. Greifen wir nur ein paar typische Gedanken heraus, und wir werden erkennen, wie stark Guizot in der Aufklärung verwurzelt ist.

Idee des Fortschritts.

Zuerst die Idee, die die Religion der Aufklärung ausgemacht hat, die Philosophie, von der sie lebt, an der sie trotz allem mo-

1) cf über die Systeme: Pouthas 301 ff.

mentanen Pessimismus unerschütterlich festhält, die Idee des Fortschritts, der Vervollkommnung. Es erübrigt sich, diesen zentralen Gedanken speziell in dem einen oder andern Werk des 18. Jahrhunderts nachzuweisen; er lebt überall, wo von Aufklärung kann geredet werden. Fortschritt ist das einzige System der Aufklärung, wenn man überhaupt in ihr ein philosophisches System suchen will.

Guizot ist Aufklärer genug, um an «progrès» und «perfectionnement» zu glauben. Wenn er von Entwicklung, von «développement» spricht, wenn er zeigt, wie Englands Freiheiten sich als notwendige Folgen notwendiger Tatsachen entwickelten, bis sie im Parlament, im «gouvernement représentatif» ihre definitive rechtliche Bestätigung und Garantie erhalten, so ist das für ihn nicht bloss eine tatsächliche Entwicklung, deren einzelne Phasen in ihrer Relativität gleichwertig sind, sondern ein Aufstieg zur Vollkommenheit, zur Verwirklichung der höchsten Güter, die der Mensch anstrebt, zu Vernunft, Wahrheit und Gerechtigkeit. Er löst das ganze Leben auf in eine aufsteigende Bewegung; das Zuständliche interessiert ihn nur als Markstein in der Bewegung, als Glied in der Kette, die zur Vollkommenheit führt. Die Kultur ist für ihn nicht Zustand, nicht Ausdruck einer ruhenden Zeit, sondern der Inbegriff aller kulturellen Erscheinungen vom Anfang bis zur Gegenwart, eine aufsteigende, umsichgreifende, bildende Bewegung; ihr innerstes Wesen ist «progrès», «perfectionnement». Die Bestimmung der Menschheit ist Vollkommenheit, das Reich der Vernunft; die Geschichte zeigt den mühseligen, aber trotz Rückschlägen sich durchsetzenden Fortschritt in dieser Richtung, und das stolze Gefühl der Aufklärer bewegt auch Guizot, wenn er die Gegenwart, die errungene Höhe mit den Zeiten der Barbarei, der vernunftlosen, brutalen Gewalt vergleicht: «Nous pouvons . . . dire de nous, sans trop d'orgueil, comme Sthénélus dans Homère: . . Nous rendons grâces au ciel de ce que nous valons infiniment mieux que nos devanciers.»[1]) Die spätern Erfahrungen haben dieses Gefühl etwas herabgestimmt, aber den innern Optimismus, den Glauben an den Fortschritt nie erschüttert.

Individualismus.

Greifen wir ein weiteres Element aufklärerischen Geisteslebens heraus, das auch in seiner Eigenschaft als allgemeiner Glaube die Zeit des 18. Jahrhunderts charakterisiert, den Individualismus.

Die Achtung vor der menschlichen Person, die Idee, «qu'une personne humaine est chose sacrée, inviolable, non organe et fonction subordonnée d'un grand corps, mais vivant pour elle et but

1) Civil. en Europe 30.

à elle-même à tel point que l'organisation générale doit précisément à ce qu'elle soit respectée et aisément active»[1]), diese Idee gehört zu den Hauptelementen der Aufklärung. Mit ihr hängt unmittelbar zusammen die Idee der Freiheit, der individuellen Selbständigkeit, das Bedürfnis, auf eigene Rechnung und Verantwortung hin zu denken, zu glauben und zu handeln. Freiheit der Person ist Grundbedingung der menschlichen Würde ; dieser Gedanke liegt allen andern zu grunde. Er ist auch das Fundament der Guizot'schen Gedankenwelt. Das Individuum ist die Substanz, aus der Gesellschaft und Staat entsteht, das Individuum mit seinen geistig-physischen Fähigkeiten bestimmt die Höhenlage der Nation ; der Staat ist bloss eine Organisation zur Garantie der individuellen Freiheiten und Rechte.

Aber doch nicht «bloss». Es finden sich bei Guizot Stellen, die verraten, dass er über diese rational-individualistische Ansicht vom Wesen des Staates hinausgegangen. Er ist nicht restlos Schüler Montesquieus, nicht absolut liberal wie etwa der junge W. von Humboldt. In seinem Wesen liegt ein ausgeprägtes Bedürfnis nach Autorität, eine instinktive Abneigung gegen alle Vereinzelung begründet. Die Kollektivität des Staates steht ihm höher als das isolierte Individuum, als Anarchie, wie er sich ausdrückt ; er ist nahe daran, der Gesamtheit, dem Staate ein selbständiges, höheres, wertvolleres Leben zuzusprechen. Der Vertragsgedanke spielt zwar auch bei ihm eine gewisse Rolle : keine Gesellschaft kann bestehn ohne die stillschweigende oder ausgesprochene Uebereinkunft aller im Namen gemeinsamer Prinzipien und Pflichten[2]), aber die Oeffentlichkeit, die Gesellschaft, der Staat hat für Guizot ein solches Gewicht, dass die Werte Individuum und Staat in der Rangordnung zugunsten des letztern verschoben werden. Der Satz : «Quand un peuple a vécu à travers les siècles il devient une personne dont l'égoïsme historique est légitime et respectable»[3]) steht zwar nicht im historiographischen Teil seiner Werke, ja er darf vielleicht nur als Formulierung einer momentanen Ansicht und nicht als Ausdruck einer bleibenden Auffassung gewertet werden ; er ist nichtsdestoweniger sehr bezeichnend.

Man wird dennoch Guizots Auffassung, die sich dem Glauben an eine mystische Staatspersönlichkeit, wie sie Vollromantiker und Historiker des 19. Jahrhunderts charakterisiert, nähert, nicht für diese dem 18. Jahrhundert entgegengesetzte Richtung in Anspruch nehmen können ; sie gleicht vielmehr den Ausgestaltungen, die die Aufklärung selber geliefert hat. Auch Rousseau ist zu einem Staat gelangt, der an Wert weit über dem Individuum

1) Faguet 127. 2) Essais 339 f. 3) Mém. II 257.

steht. Der Machtstaat als autonomes Wesen, das seinem individuellen Gesetze der rücksichtslosen Selbsterhaltung folgt, hat keinen Raum in Guizots Gedankenkreis. Es zeigen sich einzelne Ansätze dieser Auffassung, aber im Grunde geht Guizot nicht über den rationalistischen Staat, der die Summe aller Individuen in einer bestimmt ausgeprägten Form zusammenfasst, hinaus.

Nationalismus.

Dass Guizots staatliches Gefühl nichts oder nur verschwindend wenig mit der romantisch-mystischen Auffassung des Staates als eines Eigenwesens zu tun hat, zeigt sich auch in seinem nationalen Empfinden und Denken.

Das 18. Jahrhundert denkt wesentlich kosmopolitisch;[1]) sein Glaube ist der Mensch und die in ihm offenbarte, immer und überall gleiche Vernunft; alles was Menschenantlitz trägt, ist Träger des ewigen Vernunftgedankens; ein gleiches Gesetz umspannt alle, die ganze Menschheit. Nationale, politische Grenzen liegen nicht in der Menschheitsnatur begründet. Der Aufklärer fühlt sich mit allem verwandt, was Mensch heisst; denn der Geist kennt keine Schranken, und die Wahrheit ist für alle Völker dieselbe. Es fehlt der Aufklärung der Sinn für das Rassenhafte, für das Eigenartige, das jedes Volk zu einem einzigartigen Wesen macht, für alle die Instinkte, Triebe, Neigungen und Leidenschaften, die der Volksseele ein ganz bestimmtes Gepräge geben. Es wäre falsch, zu behaupten, die Aufklärung kenne keine nationalen Unterschiede, sie hat sie gekannt, und Montesquieu hat es darauf abgesehn, diese Eigenheiten zu erfassen, sie auf Ursachen zurückzuführen und sie als bestimmende Faktoren im Sozialen und Politischen wirken zu lassen. Aber Montesquieu ist ein Mann, der über das allgemeine Niveau seiner Zeit hinausragt; seine Zeit sah in den nationalen Eigenheiten Hindernisse ohne Eigenwert und glaubte trotz allem an die Macht der Bildung und an die Souveränität der Raison.

Eine solche Auffassung ist bezeichnet durch eine völlig intellektualistische Prägung, ihr fehlt alles Gefühlsmässige, alles Erfassen emotioneller, nicht-intellektueller Faktoren des Lebens, sowohl des Einzelnen als auch der Völker. Das geheimnisvolle Etwas, das Menschen als Nationen zusammenkettet, das man Patriotismus, Nationalgefühl oder wie sonst noch nennen kann, kennt die Aufklärung wohl dem Namen nach, aber nicht als Erlebnis.

Guizot stammt aus der Zeit, wo das Nationalgefühl bereits wieder erwacht war. Die Koalitionskriege mit ihren Invasionen,

1) Les penseurs du 18e siècle ont un trait commun: ils oublient l'idée de patrie. Le 18e siècle est le siècle de l'humanité». Faguet 176.

die ruhmvolle Revanche Napoleons und die nochmaligen Invasionen von 1814 und 15 haben die Nation aufgerüttelt; das Bewusstsein, eigene Nation zu sein, ist wieder aufgedämmert, die Menschheitsidee erschüttert worden.

Das merkt man auch Guizot an. Er ist französischer Patriot; er liebt Frankreich, er sieht in ihm die vollkommene Nation, die an der Spitze der Völker stehende Kultur, die sich geistig und materiell, human und sozial gleichmässig entwickelt hat und den Inbegriff europäischer Kultur darstellt.[1] Er verfolgt mit Sympathie die nationale Bildung Frankreichs, die nationalen Kriege und politischen Aktionen eines Louis XI, Henri IV, eines Richelieu und Mazarin.[2] Diese Stimmung warmer nationaler Sympathie durchströmt vor allem die späte «Histoire de France» und ist nicht wider alles Erwarten bei einem Manne, der 1870 erlebt hat. Ziehen wir aber das ganze historische Werk in Betracht, so erscheint Guizots Nationalismus schattenhaft und blutleer. Wenn Guizot Völker mischt wie in der Völkerwanderungsperiode des 5. Jahrhunderts, so lässt er wohl fremdartige Elemente aufeinanderstossen; aber dies alles hat eine durchaus intellektuelle Färbung; es sind Institutionen, Regierungsprinzipien, geistige Güter, die sich amalgamieren, aber nicht Rassengegensätze, einander fremde Grundrichtungen seelischer Kräfte, Blutsverschiedenheiten. Es sind Zivilisations- aber keine Naturgegensätze, die Guizot wirken lässt. Das Rassenelement, das Thierry und dann der junge Michelet mit Leidenschaft verfochten haben, spielt bei Guizot keine Rolle; wo er kann, widerlegt er es[3]). Er glaubt im Gegenteil an die Mächte, die in der geographischen Lage, in persönlichen Interessen, in einer «foule de causes mobiles et spéciales» liegen, und schreibt ihnen «une influence souvent plus décisive que l'origine et la parenté des nations» zu[4]). Guizot ist hierin nicht nur der Realpolitiker, der über dem Nationalen im engern Sinne noch andre staatliche Notwendigkeiten erkennt, sondern auch der Mann des 18. Jahrhunderts, der in der Rasse ein Relikt unzivilisierter Naturhaftigkeit, Barbarei erblickt, die durch Bildung, Kultur, durch den Geist überwunden wird. Er ist nahe daran, im Nationalstaat, der ihm als Endziel vorschwebt, das eigentlich Wertvolle zu erkennen; er hat einen tiefen Blick für natio-

1) Civil. en Eur. 67. Renouvier hat Guizot deshalb ganz zu unrecht als einen blinden Nationalisten hingestellt· Critique philos. 1ère année 401 ff, während sich Ranke im Vorwort zur franz. Gesch. ganz ähnlich wie Guizot ausspricht.

2) «L'homme qui avait conclu la paix de Westphalie et la paix des Pyrénées avait le droit de dire: «J'ai le coeur plus français que le langage.» » Hist. de Fr. IV 240. cf. Guizot gegen die unnationale Politik Karls VIII. a a O II 472; ferner die Stellen I 469, II 433 f, IV 297, IV 357.

3) Essais 161. Guizot hat die Rassentheorie nur als politisch-polemisches Mittel benutzt in jener Schrift «Du gouvernement de la France», von 1820. Als Historiker hat er sie nie durchgeführt. Aus Höflichkeit gegen Thierry nennt er zwar dessen These eine Erklärung von «valeur», die eine «rare intelligence des événements» usw. verrate; aber er fügt hinzu, dass sie nichts beweise. Civil. en Fr. II 249, 253, 279. 4) Civil. en Fr. II 254.

nale Faktoren wie gemeinsame Geschichte, Sprache, Sitten und Gewohnheiten, Ideen und Interessen, einen Blick, der über den gewöhnlichen Horizont des 18. Jahrhunderts hinausgeht; aber sieht man näher zu, so zerfliesst das alles wieder. Der Historiker hat keine Wärme übrig für die unfassbaren, namenlosen Kräfte und Instinkte, die das nationale Leben durchflechten und zusammenhalten: was ihm bleibt, sind die ideellen, kulturellen Güter, die dem rationalen Menschen zugänglich sind; die aber auch allen rationalen Menschen, der ganzen Menschheit zugänglich sind.

Darum glaubt Guizot auch an eine europäisch-christliche Kultur, und sein Glaube daran ist viel stärker als sein nationales Gefühl. Seine Geschichte ist die Darstellung einer, wenn nicht kosmopolitischen, so doch europäischen Gesinnung; er ist überzeugt von dem Zusammenhang aller europäischen Mächte; dieselben Ereignisse, dieselben Prinzipien streben trotz allen Verschiedenheiten in Zeit, Ort und Umständen zu gleicher, wenigstens analoger Lösung.[1]) Es sind nicht mystische, aller rationalen Erfassung feindliche Volkskräfte, die er wirken lässt; den Volksgeist, der bei Savigny, bei Hegel eine so zentrale Rolle spielt, kennt Guizot nicht. Es sind geistige, logisch definierte Prinzipien, die schaffen, die ihrer Vernunftnatur nach überall dieselben sind und überall zum selben Ergebnis streben.[2]. Es ist der Glaube an die Kultur, d.h. an den Fortschritt in der Erkenntnis und Verwirklichung der Vernunft sowohl in sozialer als auch in individueller Hinsicht, der Guizot bestimmt. Sein Rationalismus ist stärker als sein Glaube an das Blut, an nationale, irrationale Elemente und Fähigkeiten.

Es zeigt sich dies nicht nur im nationalen Empfinden, das im allgemeinen über die nationalen Dispositionen des 18. Jahrhunderts hinausgeht, sondern auch in seiner Stellung zur Religion.

Religion.

Guizot ist Kalvinist, das ist die landläufige Meinung; Kalvinist im weitern Sinn, denn die Dogmen Kalvins, vor allem das der Prädestination hat er nicht angenommen.[3]) Guizot ist Protestant, oder was ihm vielleicht noch lieber zu hören wäre, er ist Christ. Sein Christentum hat sich nicht auf Kirchenbesuche, Teilnahme an kirchlicher Organisation[4]) und kirchenfreundliche Politik beschränkt. Er ist mit religiösen Werken, seinen «Méditations sur la religion chrétienne» u. a. öffentlich für den protestantischen Glauben eingetreten. Religion war die Präokkupation seiner letzten Lebensjahre, aber auch schon der junge Guizot blieb inmitten der

1) Civil. en Eur. 5. 2) Diese Auffassung ist nicht spekulative Konstruktion, sondern sie liegt begründet in der tatsächlichen Entwicklung des modernen Europa. Die Romantik, Sainte-Beuve voran, kritisierte die Missachtung nationaler Unterschiede (Sainte-Beuve 307). Guizot selbst hat dies zugegeben: Mém. I 320. 3) Hist. de Fr. III 207.

4) Er gehörte seit 1815 dem Konsistorium von Paris an. Für seine Politik cf Charléty (Lavisse): «Monarchie de Juillet», unter dem Abschnitt: Ministère de Broglie.

liberalen Voltairianer seiner Salons und seiner eigenen Partei der protestantischen Ueberzeugung treu.[1]) Religion war für Guizot Herzenssache, Zeit seines Lebens, und er hat sich nicht gescheut, seinen Glauben auch in der Geschichte, vor dem Publikum der Sorbonne und dem weitern Publikum der gebildeten Nation zu dokumentieren: die «Providence» wird oft als letzte Leiterin der Geschichte genannt.

Trotz allem aber bleibt an der Religion Guizots ein bestimmter Rationalismus haften, der seinen Ursprung aus der Aufklärung deutlich verrät. Guizots Christentum zu definieren ist nicht unsere Aufgabe.[2]) Eine nähere Untersuchung würde ergeben, dass es weit entfernt ist von dem vagen Deismus des 18. Jahrhunderts. Guizot anerkennt christliche Dogmen wie das der Erbsünde und das der Erlösung; aber was uns hier interessiert, ist nicht das Mehr oder Weniger der Dogmen, sondern das Wie religiösen Erlebens und Erfassens und seiner Ausprägung in der Geschichte.

Seine Auffassung vom Wesen der Religion ist bekannt. Das mystische Gefühl, das das Individuum zu Gott hinzieht, ist ihm wohl «très réel» — dies ist nichts andres als eine Verbeugung vor Benjamin Constant, dem religiösen Individualisten à outrance und Feind aller Kirche — aber für Guizot ist es «un peu vague, un peu incertain dans son objet», «il se refuse à devenir le principe d'une association permanente .... à s'accommoder d'aucun système de préceptes, de pratiques, de formes, en un mot, à enfanter une société et un gouvernement religieux». Damit ist die Sache für den Autoritätsmenschen, der sich auch hier nicht verleugnet, gerichtet.[3]) Für die Art seines religiösen Erlebens ist besonders diese Ansicht wichtig: die Religion ist nicht bloss Gefühl, das den Menschen zum Unfassbaren, zum Mysterium, zum Uebernatürlichen hinzieht, sondern sie ist viel mehr, «beaucoup plus», sie ist Befriedigung seelisch-intellektueller Fragen, sie ist ein Ensemble verschiedener Sätze, die das Unlösbare lösen, das Nichtwissbare beantworten; darin beruht ihre einigende Kraft, das erst befähigt sie, die Menge unter ihre Wahrheit zusammenzufassen und zu regieren.[4])

Intellektueller kann man Religion nicht mehr erfassen. Spekulative Philosophie hätte Guizot den gleichen Dienst getan, wenn er diese hätte zurückführen können auf eine absolute Norm wie auf Gott. Guizots Religion erscheint eher als ein Willensakt zu glauben als ein Glauben selbst; er zwingt seinen Intellekt, die

1) Mém. I 8. 2) cf darüber Faguet 312-19.

3) Daraus darf nicht gefolgert werden, dass Guizot die Religion bloss schätze, weil sie die Kirche ermöglicht, und die Kirche, weil sie ein staatskonservierendes Element darstellt, wie es etwa die Auffassung Montesquieus ist. Die Religion ist für Guizot allerdings Ordnungselement und wirkt der Anarchie entgegen. Dies ist eine Folge, aber nicht der Ausgangspunkt der Wertschätzung.

4) Für Guizots Beurteilung der Religion: Civil. en Eur. 129—131.

Lösung der Lebensrätsel in der Offenbarung zu suchen, weil die materialistische Philosophie nicht dazu ausreicht und weil die spiritualistische Philosophie das Gepräge individueller Willkür allzu offen an der Stirne trägt. Eine innere religiöse Veranlagung, schon allein aus heriditären Gründen — Guizot stammt aus alter Protestantenfamilie — soll damit nicht geleugnet werden, sie ist da; aber da ist auch diese durchaus rationale Durchdringung der Religion.

Die Dogmen, in denen der eigentlich mystische Geist, der jeder Religion zu grunde liegt, eingehüllt ist, spielen in Guizots öffentlichem und privatem Leben eine geringe Rolle, die Hauptsache bleibt ihm — und auch darin zeigt sich der aufklärerische Charakter — die christliche Moral, die ja der Aufklärung nicht allzu ferne stand. Wenn man aus seinem öffentlichen Leben nur an die eine Tendenz denkt, die christliche Gemeinschaft als solche aufrecht zu erhalten und sie mit dem Gefühl der Gemeinsamkeit zu durchdringen, die Feindseligkeiten der verschiedenen Kirchen um der allgemeinen Einheit willen zu überwinden und von jeder Toleranz den andern gegenüber zu verlangen, oder wie Guizot das alles besser in der präzisen Ausdrucksweise gesagt hat: «C'est de l'Eglise chrétienne, de toute l'Eglise chrétienne, que je veux parler»[1]), so beweist das ganz eindeutig, dass Guizot die religiöse Leidenschaft fehlt. Und doch ist alle Religion Leidenschaft, was Guizot selber weiss.[2])

Sein Glaube ist Rationalismus, mit einem Minimum von Uebernatürlichem, ist Wille zum Bekenntnis der göttlichen Offenbarung, intellektuelles Bewusstsein von der Notwendigkeit dieser Zuflucht. Guizot hat merkwürdig viel von der rationalen Religion des deistischen 18. Jahrhunderts.[3])

Der religiöse Rationalist bekundet sich überall in der Geschichtschreibung. Die religiöse Passion geht ihm ab, er ist aller Mystik feind, darum fehlt ihm das Verständnis da, wo er sie antrifft. Guizot spricht von der Macht der mittelalterlichen Kirche und begründet sie in ihrer moralischen Ueberlegenheit, aber er spricht nicht vom religiösen Geist der Zeit; man braucht nur die entsprechenden Stellen bei Fustel de Coulanges nachzulesen, um einzusehen, dass Guizot nicht verstanden hat, das Element des religiösen Lebens, so wie es in der Seele des Volkes eingewurzelt ist, für seine Arbeit fruchtbar zu machen.

Rationalistisch verständnislos steht Guizot dem Klosterleben gegenüber. Die allgemeine Anarchie, die Unsicherheit, das Be-

1) Méditations I Préface. 2) Discours 6, wo Guizot die Religion zu den «grandes passions de la nature humaine» zählt. cf Faguet über die rationalistischen Christen wie Guizot, Bonald, usw. Avant-propos XII. 3) Faguet sagt von diesen Männern wie Guizot, Constant, Bonald etc.: «Ils sont rationalistes inconséquents et croyants vagues, parfois rationalistes sans logique et croyants sans foi.» Avant-propos XII.

dürfnis, zu diskutieren, gemeinsam zu leben, Müssiggang, Korruption der Zeit liefern ihm die Gründe, die Flucht ins Kloster zu erklären. «L'ennui, le dégoût d'une molle perversité, et le besoin de fuir les misères publiques, c'est là ce qui fit les moines d'Orient bien plutôt que le caractère particulier du christianisme et les accès de l'exaltation religieuse».[1]) Dasselbe gilt für die Okzidentalen: «Un peuple laborieux, honnête ou heureux, ne serait jamais entré dans cette voie.»[2]) Die Klöster des Westens sind für Guizot hauptsächlich die hohen Schulen der Theologie, Herde intellektuellen Lebens, und im Gegensatz zu denen des Ostens, wo bereits alle «écarts de l'exaltation ascétique», diese «actes de folie», die «démence», die «hypocrisie» und «l'intolérable orgueil» sich entwickelt und der Welt zur Schau gestellt haben, hebt er lobend den «bon sens» des Hieronymus hervor, der dagegen einschritt, und mit Genugtuung stellt er fest, dass es in den westlichen Klöstern sich nicht um «solitude, de macérations, mais de discussions et d'activité» gehandelt habe.[3])

Allein das Wort «bon sens» in diesem Zusammenhang sagt genug. Man findet es wieder an andrer Stelle in ebenso bezeichnender Weise. Bossuet, der Gegner Fénelons, ist Guizots Mann. «La hauteur de son esprit, unie au plus ferme bon sens lui fit pénétrer toutes les voiles du mysticisme» der Mme Guyon, er hat «démêlé les dangereuses erreurs où Fénelon s'était laissé entraîner».[4]) Bossuet ist «modéré et prudent . . . sagement éloigné de tous les excès . . .»[5]) Bossuet ist Juste-milieu in einer Sache, wo es keines gibt. Aller Pantheismus ist Guizot verdächtig, weil Pantheismus nicht zu trennen ist von dem mystischen Gefühl der Einheit in Gott. Die Individualisierung Gottes und seine Leitung und die menschliche Verantwortung sind dem Rationalismus Guizots verständlicher, übersichtlicher, daher seine Ablehnung Fénelons als eine Verirrung.

Guizot geht der Religion da, wo sie die Formen der Leidenschaft annimmt, aus dem Wege. Er hat für religiöse Volksbewegungen höchstens ein kühles Verstehn, aber kein warmes Mitgefühl. Die englische Geschichte könnte in dieser Hinsicht von irgend einem Aufklärer geschrieben sein.[6]) Guizot hat kein Sensorium für Massenbegeisterung; er versucht nicht in die Psychologie der Nonkonformisten, der Sektierer einzudringen. Für ihn sind das Fanatiker, obskure, harte und enge Geister. Wenn

1) Civil. en Fr, I 409 f. 2) Civil. en Fr. I 409. 3) Civil. en Fr. I 405.
4) Hist. de Fr. IV 427, 430. 5) Hist. de Fr. IV 432.
6) Fueter 507, führt Guizots Unverständnis gegenüber der Puritanerbewegung auf das Fehlen einer Analogie in der Restaurationszeit zurück. Dagegen wäre einzuwenden, dass gerade die Restauration gekennzeichnet ist durch eine religiöse Bewegung. Wenn sie auch andre Ziele verfolgte als die Puritaner, so hätte Guizot doch hier das Schauspiel einer religiösen Bewegung vor Augen gehabt. Dass er das englische religiöse Leben nicht voll gewürdigt hat, liegt viel mehr in seiner eignen Natur begründet.

er von ihren Versammlungen spricht, klingt es wie schneidender Hohn; bei einer Soldatenrevolte, in der Gewissensfreiheit gefordert wird, stellt er sich auf die Seite der Gegner, deren «bon sens . . . choqué» war «du peu d'importance sociale, de la démence mystique de l'indiscipline des soldats réformateurs».[1])

Cromwell ist von diesem Hohn nicht ausgenommen; wenn ihm Guizot die religiöse Natur nicht abspricht, so verneint er doch, dass diese im religiösen Leben eine Rolle gespielt habe.[2]) Guizot sieht demnach in seinen religiösen Anwandlungen, in den Szenen im Parlament und den ostentativen Andachten, die er mit eisigem Spott erzählt, lauter berechnete diplomatische Manöver, die nötig waren, um Volk und Parlament zu dupieren.[3]) Wir haben früher schon dargetan, dass es Guizot nicht vermocht hat, den religiösen Gehalt der englischen Revolution, den er selber theoretisch festgestellt hat, auszuschöpfen und anschaulich zu machen. Es liegt dies in seiner rationalistischen Natur begründet; religiöse Leidenschaft ist ihm fremd, sie geht über seine intellektuelle Religion hinaus, sie wird Fanatismus. Guizot aber versteht nur noch den «bon sens».

Kunst.

Im Fehlen jedes Sinnes für das Emotionelle liegt auch Guizots Unverständnis für künstlerische Werte begründet.

Der künstlerische Sinn ist dem 18. Jahrhundert abhanden gekommen, was bleibt, ist der Kunstverstand und die Vorliebe für alles Ideelle in der Literatur. Guizot reiht sich auch darin in die Aufklärung ein. Er versteht den Ideengehalt eines Werkes herauszuarbeiten, ihn mit dem Sozialen in Beziehung zu setzen, die dramatische Oekonomie eines Shakespeare durchzudenken.[4]) aber was darüber hinausliegt, das eigentümliche künstlerische Schaffen des Genies, das rein Aesthetische liegt ihm fern. Darum ist die einzige Kunst, die ihn anzieht, die einzige, die er für die Kulturgeschichte fruchtbar machen kann, die Literatur.

Geistesaristokratismus.

Guizot wurzelt im 18. Jahrhundert, in jener Welt, die sich instinktiv zu allem Geistigen hingezogen fühlte, die versuchte, mit der Vernunft alle Manifestationen des menschlichen Lebens zu durchdringen und zu erfassen, die das Bedürfnis hatte, das Ungeordnete zu ordnen, das Unverständliche und Unfassbare zu verstehn, alle Erscheinungen der Welt einem vernunft- und gesetzmässigen Willen unterzuordnen und in ein rationales Bild zu verwandeln.[5]) Aus dieser geistig-intellektuellen Einstellung ent-

1) Rév. d'Angl. II 274 2) cf Guizots Schlussurteil über Cromwell: Rép. d'Angl. II 322, 3) cf Rév. d'Angl. II 294, Rép. d'Angl. I 68, 289. 4) Shakespeare et son temps, étude littéraire. Nouv. éd. Paris 1876. 5) cf Eucken 329.

springt auch jener geistige Aristokratismus, der sich mit Verachtung und Unverständnis wegwendet von allen Aeusserungen roher Kraft, von allen Naturimpulsen, die der Disziplin des Geistes spotten, von allem Rohen und Ungebildeten, das sich in der niedern Sphäre des Lebens breit macht.

Auch Guizot ist ein Aristokrat in diesem Sinn. Er ist ein Verächter der «forces brutales»; selbst den grossen Errungenschaften im Reiche des freien Staates haftet etwas Unreines an, wenn sie durch Krieg erreicht wurden.[1]) In den Kommunen sieht er zu viel «grossièreté», zu viel «horribles scènes d'anarchie, de tyrannie, de licence, de cruauté, de pillage», zu viel Barbarei und Brutalität, als dass er ihnen die Bewunderung eines Thierry hätte weihen können.[2]) Thierrys Gemälde der Barbaren, die doch nicht viel zu wünschen übrig lassen, sind ihm noch nicht krass genug. Guizot findet im Barbaren noch «quelque chose de plus grossier, de plus matériel . . . un degré de brutalité, d'ivresse, d'apathie . . . d'égoisme stupide», das in Thierrys Arbeiten nicht voll zum Ausdruck gekommen sei.[3]) Guizot bekundet an verschiedenen Stellen, dass ihm auch Cromwell mit seinen geschmacklosen Ausbrüchen von Humor und Zynismus unsympathisch ist, während er wieder als Beschützer der Universitäten und der Lettrés gewinnt.[4])

Es ist klar, dass der Krieg als solcher mit seinen Heldentaten, Brutalitäten, Massakern Guizot nicht anzieht. Guizot ist zwar zu sehr Realpolitiker, als dass er ihn absolut verdammt hätte, aber er billigt ihn nur aus nationalen, staatlichen Gründen. Bezeichnend ist jene Stelle, in der Guizot zugibt, in den napoleonischen Kriegen, diesen «grands spectacles de force et de guerre», den ganzen patriotischen Stolz miterlebt zu haben, aber: «au milieu de nos triomphes et de l'enivrement national, le sacrifice de tant de vies, les douleurs de tant de familles, l'épuisement de la France . . . les droits des princes et les droits des peuples traités avec un égal dédain . . . cet interminable enchaînement de violences et de chances terribles me choquaient profondément».[5])

Aus dieser humanitär-aristokratischen Gesinnung folgt Guizots Friedenspolitik. Er liebt es, Europa als eine einheitliche christliche Völkergemeinschaft anzusehn, und wenn er bloss ein Lächeln übrig hat für die Hoffnungen auf den ewigen Frieden, so erscheint ihm gerade der Friedensgedanke als «le véritable et supérieur esprit de la civilisation moderne».[6]) Solche Ideen, wenn sie auch durch die praktische Schule der Realpolitik modifiziert

1) Essais 436. 2) Civil. en Fr. IV 77 ff. 3) Civil. en Eur. 60. 4) Rév. d'Angl. II 414, Rép. d'Angl. II 31, 129, 231, 278. 5) Peel 137; cf Mém. II 250, IV 4 f, 116. 6) Mém. IV 8—11, cf IV 274.

wurden, sind doch innerlich verwandt mit dem 18. Jahrhundert, das den Gedanken des ewigen Friedens geboren hat.[1])

Man mag herausgreifen, was man will, immer laufen die Fäden wieder zusammen zu dem grossen Komplex, der die geistige Welt der Aufklärung ausmacht.

Pragmatismus.

Es ist darum auch kein Wunder, dass Guizot, der wie das 18. Jahrhundert an den Geist, an die Macht der Bildung und der Wahrheit glaubt, seine Geschichte in den Dienst dieser Wahrheit und Bildung gestellt und mit dem 18. Jahrhundert an ihre pragmatische Wirkung geglaubt hat. «La science est belle, sans doute, et vaut bien, à elle seule, des travaux de l'homme ; mais elle est mille fois plus belle quand elle devient une puissance et enfante la vertu».[2]) Schöner lässt sich die Auffassung des Pragmatismus nicht mehr formulieren. In dieser Richtung will Guizots Werk verstanden sein. Er hat daraus, dass ihm Geschichte nicht als autonom, sondern als Dienerin in der politisch-sozialen Erziehung des Volkes erscheint, kein Hehl gemacht.[3])

Eine solche Auffassung ist nur möglich, wenn man an eine ewige Wahrheit glaubt, die für alle Völker und Zeiten dieselbe ist, die über allem Geschehen schwebt, und die nur zeitlicher Unverstand, Unkenntnis und Unbildung verdunkeln.[4]) Guizot ist damit über das 18. Jahrhundert hinausgegangen, dass er die individualistische Seite des Pragmatismus fallen liess, die Geschichte erklärt sich ihm nicht mehr aus der Natur des Menschen, aus seinen Neigungen, Trieben und Affekten ;[5]) aber der Glaube an ein allgemein-gültiges Recht, an einen Staat, der für alle Völker das Ziel bildet, ist noch ganz in der Aufklärung verwurzelt.[6])

Guizot ist allerdings kein Naturrechtler, obschon er sich den Anschein gibt, indem er sein «gouvernement libre» mit der Raison indentifiziert. Er hat vielmehr den historisch-realen Weg gewählt, um die Richtigkeit seines politischen Systems zu beweisen, was seiner realistischen Natur und dem zum grössten Teil realistisch konzipierten Staatsgebäude entsprach. Dennoch ist der Einfluss der naturrechtlichen Atmosphäre auf seine Geschichte wie auf sein ganzes historisches Denken nicht zu verkennen. Philosophie und Realität, Doktrin und Tatsachen haben sich in ihm gegenseitig durchdrungen und modifiziert.[7]) Der Historiker ist naturrechtlich inspiriert, ohne je eine naturrechtliche Theorie aufzustellen. Der Geist des 18. Jahrhunderts ist mächtig in ihm, und wenn ihn auch seine Wissenschaftlichkeit und sein historischer Sinn über den Publizistenpragmatismus eines Dubos oder

1) Man denke nur an den Abbé de Saint-Pierre und an Kant. 2) Civil. en Fr. I 30. 3) Essais und Civil. en Fr.: Préface ; Orig. II 6, 10 ; Mém. I 336, Lettres 49, 110 f. Fueter 506. 4) Eucken 330. 5) Eucken 395. 6) Eucken 332. 7) Simon 302 f. Faguet 311.

Mably hinaushebt, so hindert das nicht, dass sein historisches Werk vom Geiste eines verfeinerten Pragmatismus getragen wird, der ihn in die Reihe der grossen Historiker der Aufklärung stellt.

19. Jahrhundert.

Guizot wurzelt in der Aufklärungsatmosphäre, aber er geht nicht restlos in ihr auf. Es finden sich in ihm Wendungen des Denkens und Empfindens, die über das 18. Jahrhundert hinaus in die um emotionelle Werte bereicherte Welt des 19. Jahrhunderts und der Romantik hineinragen.

Wenn wir Guizots historisches Werk durchgehn, so muss zunächst ein Element auffallen, das nicht der Aufklärung, sondern der neuen Epoche eines umfassendern Verständnisses für die Totalität geschichtlichen Lebens angehört, es ist dies seine Behandlung der Kirche, es ist allein die Tatsache, dass er überhaupt die Kirche, die Religion als geschichtliches Element eingeführt hat.

Kirche.

Das 18. Jahrhundert hat die Kirche auch gekannt und zwar aus lauter Feindschaft gut gekannt. Wo sie aber Platz fand im geschichtlichen Denken, wurde sie als feindliches, hinderndes Element behandelt, das der normalen Entwicklung bloss im Wege stand. Je nach Temperament sind die Aufklärer mit achtungsvoller Ironie, beissendem Spott oder ernster Antipathie mit ihr umgesprungen. Guizot kommt aus ganz andern Voraussetzungen. Wenn seine nächste Umgebung, die Liberalen noch zu den Voltairianern zählten und die Kirche entweder ignorierten oder ihr feindlich gegenüberstanden, so war Guizot eine religiöse Natur — mit rationalem Vorbehalt — die sich in die religiöse Reaktionsbewegung seiner Zeit einreiht.

Guizot ist der erste Historiker, der der Kirche nach ihren Einbussen, die sie im 18. Jahrhundert und in der Revolution im allgemeinen Denken erlitten, wieder gerecht zu werden versuchte, der ihre geschichtliche Entwicklung unvoreingenommen, mit der natürlichen Sympathie des Interesses, darstellen wollte.

Wir haben seine Haltung in kirchengeschichtlichen Fragen charakterisiert, auch auf seine Art, das Religiöse zu erleben und darzustellen, ist hingewiesen worden ; es folgt daraus, dass Guizot die Religion als geschichtliches Element nicht hat ausschöpfen können, dass ihm die Kirche als politisches Gebilde verständlicher war, als das religiöse Leben mittelalterlicher Völker. Bezeichnend ist auch, dass er das kirchliche Element nur im Mittelalter behandelt, nur da, wo es als Ordnungsprinzip wirken konnte;

wo es als rein geistige Macht auftritt, berührt er es kaum mehr. In kirchen- und religionsgeschichtlicher Hinsicht hat Guizot noch ein weites Feld unbebaut gelassen, aber er hat dennoch den Anfang gemacht, die Kirche in seriöser wissenschaftlicher Weise in das Untersuchungsgebiet der Geschichte hineinzuziehn als ein Element, das vom Leben der Völker nicht zu trennen ist. Er hat mit vielen Vorurteilen aufgeräumt, er hat den Boden urbar gemacht, auf dem dann Fustel de Coulanges mit seinem vertieften und erweiterten Sinn für religiöses Leben, auf dem auch Renan weiter bauen konnten.

Historismus.

Suchen wir nach weitern Elementen, die über das 18. Jahrhundert hinausführen, so finden wir sie nicht im staatlichen Denken, nicht im nationalen Empfinden, nicht im künstlerischen Erleben. Es sind wohl Ansätze da, die über eine rationalistische Einstellung zum Teilproblem hinausgehn, aber das sind nur schwache, noch unausgebildete Ausläufer, die vom zentralen Punkte ausstrahlen, von Guizots Einstellung zum historischen Leben.

Guizot hat ein Gefühl für das, was Geschichte ausmacht, ohne das es keine wahre Geschichte gibt, für den Faktor der Unfreiheit und des Irrationalen.[1])

Guizot kennt Niebuhr und Savigny. Er ahnt, dass alles Soziale und Politische aus dem Volksgeist — Guizot sagt, aus dem «état moral du peuple» — aus seinem Glauben, seinen Gefühlen, Ideen und Sitten als nationales Gut heraufsteigt;[2]) er anerkennt und erkennt die Beziehungen zwischen kulturellen Gütern, zwischen Kunst, Wissenschaft und Philosophie und dem äussern Leben des Volkes. Er ahnt im geschichtlichen Geschehn die Macht der unbewussten, instinktiven Dispositionen der Seele; es wird dies deutlich, wenn er von den «croyances et presque sentiments du despotisme» spricht, die das heterogene römische Reich zusammengehalten und lange Zeit gegen innere und äussere Auflösung verteidigt haben,[3]) wenn er das Gefühl individueller Unabhängigkeit, das Vergnügen, sich in der wechselvollen Welt herumzutreiben im Bewusstsein eigner Kraft und Freiheit, das Bedürfnis nach Abenteuer zum bewegenden Prinzip der germanischen Welt macht,[4]) wenn er die Versuche einer staatlichen Organisation inmitten des Chaos nicht nur dem grossen Individuum, sondern zu einem grossen Teil dem innern Ordnungsprinzip und -instinkt des Menschen, dem in seiner Seele lebenden Gedanken des römischen Imperiums, dem zivilisatorischen

1) Meinecke 125. 2) Civil. en Eur. 80 f; Essais 69, 73: Civil. en Fr. I 33.
3) Civil. en Eur. 45. 4) Civil. en Eur. 59.

Autoritätsgeist des Klerus zuweist.[1]) Doch gerade diese naturhaft-seelische Seite des Lebens ist von dem rationalen Denker nur geahnt werden.

Viel stärker ausgeprägt und durchgeführt ist dagegen die Individualisierung des Ueberindividuellen nur da, wo die Aufklärung tote Formen und Begriffe, mechanisch funktionierende Institutionen gesehen hat. Guizot beseelt Institutionen und Formen mit lebendigem Geist, mit prinzipieller Kraft. In Monarchie, Kirche, Besitztum lebt eine überindividuelle Kraft, ein Prinzip, das sich nach eignen Gesetzen, seiner eignen Natur nach auswirkt, das vielleicht von menschlicher Intelligenz begriffen und unterstützt werden kann, das aber ungeachtet des individuellen Willens als geschichtliche Lebensmacht die Menschen in seine Bahn zwingt. Für Guizot löst sich damit die Geschichte in einen Kampf überindividueller Mächte auf, die über den rationalen Aufbau der Geschichte, so wie ihn das 18. Jahrhundert verstanden, hinausgehn.

Guizots Auffassung geht nicht etwa auf die Humboldt'sche Ideenlehre, sondern auf Montesquieu und seine Art, Prinzipien mit geschichtlichem Leben auszustatten, zurück. Guizot hat allerdings die irrationalen Mächte rationalisiert, hat ihnen einen bestimmten rationalen Ideengehalt gegeben, aber trotzdem hat er diese Mächte anerkannt und hat zum ersten Mal die Geschichte auf sie aufgebaut. Er ist damit weit über die sogenannte «école narrative», auch über Thierry hinausgegangen und ragt in die Gruppe der grossen Historiker Ranke, Tocqueville, Fustel de Coulanges hinein.

Mehr noch als für das Irrationale hat Guizot Sinn für die Unfreiheit. Seine ganze Geschichte stellt sich dar als eine ununterbrochene Kette innerer Notwendigkeit; er braucht nur die Lebensmächte wirken, gegen einander kämpfen, sich miteinander kombinieren, übereinander dominieren zu lassen, und die innere Kausalität alles Geschehens wird offenbar. Hier ist kein Platz mehr für Willkür und für Sprünge; alles Geschehn, d. h. alles geschichtliche Geschehn reiht sich in die Tendenz der Zeit. Guizot hat ein starkes Gefühl für historische Kontinuität und Entwicklung, für die Notwendigkeit, mit welcher Tatsachen aus vorhergegangenen geboren werden und wieder neue hervorrufen müssen. Selbst Revolutionen bedeuten ihm nicht Einschnitt und Bruch, sondern vielmehr «la déclaration de ce qui s'est passé»[2]), ein konzentrierter, intensiver Vorstoss in der Richtung, die die Vergangenheit vorgezeichnet hat. So erscheint ihm die englische Revolution wie die französische als eine Bewegung, welche «la civilisation dans la route qu'elle suit depuis 14 siècles» vorwärtsgestossen (poussé) hat, und verwahrt sich gegen «ces menson-

1) Civil. en Eur. 82. 2) Essais 14.

gères et puériles déclamations», die behaupten, sie hätte die Gesellschaft aus ihrer Bahn geworfen.[1]) Nicht umsonst schickt Guizot der Erzählung der englischen Revolution eine Darstellung der Zeittendenzen voraus; nicht ohne Absicht nennt er die Geschichte der amerikanischen Kolonien die praktische Entwicklung des Freiheitsgeistes, dessen Keime in den Chartae liegen und die unter dem Zeichen der Gesetze und der Traditionen des Landes wuchsen.[2])

Guizot hat das Bedürfnis, grosse Bewegungen in der Vergangenheit zu verwurzeln, so die Kreuzzüge im Kampf gegen die Araber,[3]) so die Reformation in der freiheitlichen Strömung seit dem 11. Jahrhundert.[4]) so die Kommunalbewegung in der langen und dunklen Entwicklung aus der römischen Munizipalität.[5])

Es ist dasselbe Gefühl, das Thiers bewogen hat, die französische Revolution in allen ihren Erscheinungen als Notwendigkeit darzustellen, das Tocquevilles «Ancien régime et la Révolution» hat entstehn lassen.

Guizot hat auch ein starkes Gefühl — und das ist bei ihm, dem Konservativen, besonders ausgeprägt — für die Macht und Bedeutung alles Bestehenden, für die Tradition. Darum verurteilt er so entschieden die Neuerungen der englischen Revolutionäre, die an Rechte und Institutionen rührten, «auxquels on ne saurait toucher . . sans que la société toute entière ne se sente ébranlée.[6]) Guizot ist überzeugt, dass eine lange Zeit und viel Mühe notwendig sei «pour réformer un abus sans ébranler le droit sacré ou le pouvoir nécessaire au sein duquel il s'est formé».[6]) Es ist nicht nur der Konservative, es ist auch der historisch Denkende, der so spricht.

Allerdings muss man zugeben, dass sich der historische Sinn nur da rein erhält, wo er mit dem politischen Gedanken harmonisiert, dass er aber an andern Orten von der politischen Wertung überwuchert wird. Man sieht dies am klarsten in der Beurteilung des Mittelalters. Hier kämpfen historische Objektivität und politische Wertung miteinander. Wie entschieden tritt da Guizot gegen die aufklärerische Verachtung, gegen diesen «dédain superbe du passé», gegen den Hochmut, der nicht nur gegen alle Wahrheit der Tatsachen, sondern auch «fatal à la société qui en est atteinte» war,[7]) gegen die Parteilichkeit, mit der das 18. Jahrhundert und die französische Revolution das Mittelalter verurteilt haben, auf.[8]) Die Reaktion der Romantik ist ihm darum sympathisch, denn sie erleichtert eine wohlwollende Neutralität. Das Mittelalter erscheint als Wiege der modernen Gesellschaft und

1) Rév. d'Angl, I Préface 6, 3. 2) Washington 2. 3) Civil. en Eur. 231 f.
4) Civil. en Eur. 337. 5) Civil. en Fr. IV 13. 6) Rép. d'Angl. II 22, 23.
7) Orig. I 6 f. 8) Civil. en Fr. III 14 ff.

der modernen Sitten, als schöpferischer Anfang nationaler Sprache, Literatur, Kunst und Geschichte[1]). Dies alles ist so historisch als möglich gedacht. Aber bedenklich erscheint schon die Auswertung dieser historischen Stimmung: sie dient ihm, die modernen Institutionen in der Vergangenheit zu verwurzeln. «Quoi de plus utile que de leur faire . . pousser des racines dans le passé, de rattacher les principes et les garanties de notre ordre social aux principes entrevus, aux garanties cherchées dans la même voie à travers des siècles?»[2]) Am bedenklichsten aber ist dann die fast restlose Verurteilung des Feudalwesens. So historisch die ganze Untersuchung über mittelalterliche Verhältnisse geführt ist, so haben doch der Politiker und der Rationalist den Historiker überwunden.

Dennoch hat Guizot unverkennbar historischen Sinn; schon allein deswegen, weil er an die Realitäten des Lebens glaubt. Und dann weist ihn auch sein konservativer Geist auf die Geschichte zurück. Guizot hat noch ein gutes Stück Revolution erlebt und herausgefühlt und erkannt, dass das Dauerhafte nie absolut neu sein darf, sondern in der Vergangenheit im Keim vorhanden und vorbereitet sein muss. Er sucht darum auch als historisierender Politiker sein politisches Kredo in der Geschichte zu begründen. Sein Ausgangspunkt ist in historischer Beziehung allerdings nicht ganz lauter, so wie man es für die Autonomie der Geschichte zu fordern berechtigt ist; aber der Gedanke, dass das moderne Staatsleben seine Wurzeln in der Vergangenheit hat, und das Bestreben, alle diese Elemente, die zur Gegenwart führen, aus dem geschichtlichen Befund herauszulösen und zu verfolgen in ihrer Entwicklung, das ist historisch gedacht. Einseitig historisch, denn manches, das nicht zum Enderfolg beigetragen hat, bleibt unberücksichtigt, manches andre wird zu systematisch behandelt. Aber Guizots Geschichte ist mehr als eine Projektion eines politischen Ideals in die Vergangenheit, sein Gedanke vom geschichtlichen Gang ist nicht eine Erfindung, die nicht in den Tatsachen begründet läge. Seine Forschungen behalten historische Wahrheit und Wert.

Guizot selber hat seine Geschichtsauffassung als Synthese zweier Schulen angesehn: 1. der historischen Schule, für die es nur Tatsachen gebe, die bloss aufklären und alles auf vorhergehende Tatsachen zurückführen wolle, und 2. der philosophischen Schule, die von der Idee des Rechtes ausgehe. Beide trügen das Zeichen der Unvollständigkeit an sich. Der einen wirft Guizot vor, dass ihr Tatsachen alles gälten, dass sie ohne Unterschied allem gleiches Recht und gleichen Wert zuerkenne und die nor-

1) Civil. en Fr. III 13. 2) Civil. en Fr. III 22.

mativen Prinzipien der Vernunft leugne. Die andre dagegen falle in den Fehler, nicht nur die Idee des Rechts im Prinzip aufzustellen, sondern auch seinen vollen rationalen Inhalt, das Recht in allen seinen Beziehungen in absolute Regeln fassen zu wollen und zwar a priori, anstatt die Fülle der Rechtsverhältnisse aus einem liebevollen Studium der Tatsachen und gesellschaftlichen Beziehungen, in denen sich das ewig gleiche Rechtsprinzip in immer neuen Manifestationen verwirkliche, aufzusuchen.[1]) Sie, die philosophische Schule, lege daher Verachtung der Tatsachen an den Tag, weil das Tatsächliche nie reine Vernunft darstellt, sondern immer noch Spuren der Gewalt an sich trägt. Die historische Schule dagegen trage eine offenbare Verachtung für das Rationale und Unveränderliche zur Schau und halte sich in der subalternen Sphäre des Erklärens.

Guizot aber will die Vorteile beider Schulen vereinigen. Die philosophische Schule erlaubt ihm, über alles Tatsächliche den normativen Masstab der Vernunft zu halten, die historische, sich mit Liebe und Desintéressement in die geschichtliche Welt der Tatsachen zu versenken.

Also auch hier ein Juste-milieu.

Zwei Jahrhunderte begegnen sich in Guizot, er steht auf der Grenzscheide, und wenn auch die rationale Welt in ihm noch die stärkere ist, so trägt er in sich doch schon die Keime einer neuen Anschauung, die bereits in ihm Früchte getragen.

Guizots historisches Empfinden zeigt, wie zwei Einflüsse zusammenwachsen und der historischen Arbeit ein eigentümliches Gepräge rationalen Denkens und historischer Wissenschaftlichkeit und Durchdringung geben. Guizots Historismus scheint direkt aus dem ihm verwandten Gedanken des Fortschritts und der Kontinuität hervorgegangen zu sein. Guizots Rationalismus ist modifiziert worden durch das Erlebnis der französischen Revolution ; Zeitstimmung und die eigne realistisch-konservative Natur haben ihn in der neuen Richtung bestärkt. Guizot steht am Ende der grossen Historiker der Aufklärung und zugleich am Anfang einer neuen historiographischen Epoche.

---

1) Wenn man verfolgt, wie Guizot versucht, das Recht in seinen zeitlich verschiedenen Formen aus den historischen Voraussetzungen zu gewinnen, ohne jedoch den Glauben an ein ewiges Recht aufzugeben und dieses als Norm beizubehalten, so muss man den reinen Rationalisten zugeben, dass sie konsequenter verfuhren. Guizot hat sich im Bewusstsein, ein mittelmässiger Philosoph zu sein, später solche wenig überzeugende Exkurse geschenkt. Orig. II 281—94. cf Civil. en Eur. 96 f.

Vita.

Ich, Rut Klara Keiser, wurde als Tochter des Sekundarlehrers Emil Rudolf Keiser und seiner Gattin Klara geb. Handschin am 18. November 1897 in meiner Heimatstadt Basel geboren. Vom Jahre 1904 an besuchte ich die hiesige Primarschule, seit 1908 die untere, seit 1912 die obere Töchterschule und schloss im Frühjahr 1919 meine Schulzeit mit dem Primarlehrerinnenexamen ab. Im Sommer-Semester 1919 begann ich meine Studien an der Universität Basel in Geschichte, deutscher und französischer Philologie. Im Frühling 1920 bestand ich die kantonale Maturitätsprüfung in Basel, die mich zur Immatrikulation berechtigte. Vom Winter-Semester 1920—21 an setzte ich meine Studien während eines Jahres in Paris an der Sorbonne fort, worauf ich wieder nach Basel zurückkehrte, um am Ende des Sommer-Semesters 1922 das Basler Mittellehrerdiplom zu erwerben. Im Winter-Semester 1922—23 war ich an der Universität Berlin immatrikuliert, seit dem Sommer-Semester 1923 wieder in Basel, woselbst ich am 11. Juli 1924 das Doktorexamen in den Fächern: allgemeine Geschichte, Schweizergeschichte und deutsche Philologie bestand.

Ich habe bei folgenden Dozenten Vorlesungen gehört: in Basel: Bächtold, Baumgartner, Braun, Dürr, Heusler, Hoffmann-Krayer, Matthey, Roches, Tappolet, Thommen, Zinkernagel; in Paris: Aulard, E. Bourgeois, Brunot, Chamard, Eisenmann, Guignebert, Hauser, Seignobos; in Berlin: Hübner, Meinecke, Petersen, Roethe, Spranger. An Seminarübungen habe ich teilgenommen bei den Herren Proff. Bächtold, Baumgartner, Braun, Dürr, Hoffmann-Krayer, Tappolet, Zinkernagel, Aulard, Eisenmann, Meinecke und Petersen,

Vorliegende Dissertation wurde auf Anregung des Herrn Prof. Dr. Dürr begonnen und unter seiner Leitung zu Ende geführt. Ihm bin ich für sein meiner Arbeit stets entgegengebrachtes Interesse zu besonderm Dank verpflichtet.